فصلنامه علمی پژوهشی
تحقیقات کلامی
سال اول، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۲
۲

تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۲

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۲

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال اول، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۲

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت:www.tkalam.ir www.ikq.ir

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

ص:۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی – پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛

۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛

۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی

خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

ص: ۴

فهرست

ص: ۵

سخن سر دبیر

هنگـامی که سـخن از علمی به میان می آیـد، پیش و بیش از همه، موضوعات و مسائل آن علم به ذهن خطور می کنـد. هر علمی با بررسیِ موضوع یا موضوعاتی خاص آغاز شـده و هرچه پیش تر می رود، مسائل بیشتری درباره موضوع علم پدیـد می آیـد؛ اما آن گاه که دانش به درجه-ای از بلوغ و اهمیت رسـید که به خودِ آن، از آن جهت که نوعی «معرفت» است توجه گردد، دانش دیگری پدید می آید که به آن دانشِ درجه دوم یا فلسفه آن علم می گویند و به نظر می رسد، «کلام» به درجه ای از اهمیت و رشد رسیده است که نیازمند پیدایش علمی جدید پیرامون آن باشیم.

راه های اصلیِ شـناخت یک دانش، «بررسـی مبادی تصوریه و تصدیقیه علم»، «روش شناسیِ علم» و «مطالعه تاریخی» آن است، که البته این سه، مکمـل یکـدیگر برای درک درست و کامـل آن دانش انـد؛ بـدین سان، امروزه در کنار توجه به آموزه های کلامی و تبیین روش منـد و دفاع عقلانی از آن ها، بایـد به مباحث روشـی و تاریخیِ دانش کلام نیز توجه کرد، چرا که از مقدمات ضـروری حوزه کلامیِ روش مند است.

سـوگ منـدانه بایـد گفت، در این حـوزه هـا کـار درخـوری صورت نگرفته و مستشـرقان گوی سـبقت را، به خصوص در مطالعـات تاریخی کلام شـیعی از ما ربوده اند و بر اساس پژوهش های جهت دار و گاهی مغرضانه، شبهاتی را در اصالت کلام امامیه و برخی آموزه های اساسی تشیع ایراد می کنند.

این شـماره مجله در کنار مباحث موضوعی به همین رویکرد، یعنی توجه به مباحث روشی و تاریخی عنایت داشت و در این زمینه از همکاری «پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)» پژوهشگاه قرآن و حدیث بهره مند شد.

مجله تحقیقـات کلاـمی از دانشوران و محققـان عرصه کلاـم دعوت می کنـد تا در کنار بررسـی مسائل کلامی، به مباحث روشـی و تاریخیِ کلام توجه کننـد و نیز آمادگی خود را جهت انتشار این گونه تحقیقات که بر اساس روش های علمی و پـذیرفته شده انجام گرفته اند، اعلام می دارد؛ بدیهی است که نتیجه آن، تقویت علم کلام و افزایش توان دفاع از آموزه های اعتقادی است.

والحمدلله رب العالمین

سردبیر

ص: ۶

حجیت متشابک منابع معرفت در فهم و تبیین آموزه های اعتقادی

اشاره

محمدتقی سبحانی(۱)

سیدمحمد مهدی افضلی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۸/۰۷

چکیده

سخن از ربط و نسبت منابع شناخت، در نظام معرفت دینی، اهمیت خاصی دارد. دیدگاه های موجود در این زمینه، از ره یافت های گوناگونی بهره جسته اند؛ برخی عقل را در مقام ثبوت و اثبات مستقل دیده و برخی دیگر نص را کاملاً خود بسنده تلقی کرده اند. در این نوشتار هردو نگاه، ناتمام معرفی شده و از حجیت متشابک عقل و نقل دفاع شده است. عقل، چه در مقام معناگری و فهم گزاره ها، چه در مقام تبیین و تدلیل آن ها و چه در مقام دفاع، همراه نقل حرکت می کند. نقل نیز در تنبیه، تقریر، تذکر و تعلیم حقایق به دیگران و کمال یافتن روش، به عقل مدد می رساند؛ در غیر این صورت، عقل به تعلیق، تقلیل و تأویل بی ضابطه آموزه های دینی منتهی شده و نقل نیز از پایگاه بین اذهانی محروم می شود. از آن جا که عقل امدادهای نقل را تصدیق و در ساختار خود هضم می کند، روش شناسی نهاییِ مورد قبول، عقلی است.

واژگان کلیدی

عقل، نقل، فطرت، منابع معرفت، حجیت متشابک، توسعهٔ ظرفیت عقل.

۱- . پژوهشگر ارشد پژوهشگاه قرآن و حدیث و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲- عضو هیأت علمی مؤسسه تحصیلات عالی اشراق (هرات - افغانستان).

ص: ۷

طرح مسئله

ربط و نسبت منابع معرفت(۱) در نظام معرفت دینی، یکی از مهم ترین مسائل معرفت شناسی دینی به شمار می آید. تاریخ تفکر دینی دربارهٔ فهم، تبیین و توجیه عقلانی گزاره های دینی، صحنه مواجههٔ افکار گوناگونِ موافق و مخالف بوده و در نهایت، طیفی از دیدگاه های مختلف و احیاناً متضاد را شکل داده است. فارغ از بستر های تاریخیِ شکل گیری این جریانات و تقدم و تأخر آن ها، جریان مخالفِ استدلال و توجیه عقلی دربارهٔ آموزه ها و گزاره های دینی، خود به دو جریان عمده فرعی تقسیم می شود؛ یکی جریانی که تعالیم دینی را فراتر از عقل دانسته و ورود استدلال را به معنای تنزّل و تنازل ساحت دین تلقی می کند؛ دیگری، کسانی که این تعالیم را فروتر از عقل و استدلال می دانند. این مجموعه خود به دو گروه عمده قابل طبقه بندی است: گروهی که ضمن پذیرش نقل و گزاره های دینی، می کوشد تأویل ها و توجیهات عقلانی از آن ها ارائه دهد، که فیلسوفان مشائی و معتزلیان، عمدتاً چنین نگاهی دارند؛ گروه دیگر با انکار حجیت معرفت شناختی وحی، حتی منطق سازی برای فهم و تبیین بین اذهانی این آموزه ها و گزاره ها را بر نتابیده و از موجه سازی آن ها با عناوین «زره پوشی» و «زرنگاری» دین یاد می کنند.(۲) در میان کسانی که نگاه فرودستانه به عقل دارند، گاه التزام به ظواهر نص دارند و گاه به مفاد ظواهر نصوص اکتفا نمی کنند، اما عقل را نیز برای دست یابی به حقایقی فراتر از ظاهر، شایسته تلقی نمی کنند، بلکه در پی تصفیهٔ درون، بصیرت و مواجید درونی از سنخ یافت های نبوی هستند. دیدگاه عرفا عمدتاً در همین نگره می گنجد.

ناتمام بودن حجت منحصر دانستن عقل یا نص، از مراجعه به متون دینی به راحتی خودش را نشان می دهد؛ ضمن آن که روند جاری و موجود تاریخ اندیشهٔ اسلامی نیز بهترین شاهد بر

۱- . مراد از منابع معرفت در نوشتار حاضر همان اصطلاح متداول در معرفت شناسی است که شامل: حواس، عقل، شهود، حافظه، مرجعیت، تاریخ، وحی و الهام و مانند آن می شود. البته در این نوشتار تنها رابطه عقل و وحی بررسی می شود، زیرا در اندیشه دینی، این دو اهمیت بیشتری دارند و بقیه منابع، در اندیشه دینی، به نحوی به این دو باز می گردند یا اهمیتشان به این اندازه نیست. در پایان نوشتار از ارتباط سنت و کتاب نیز سخن خواهیم گفت، زیرا با پذیرش رابطه متقابل و متشابک کتاب و سنت، دایره وسیع تر می شود. با نفی حجیت انفرادی عقل و وحی، از دیدگاه کسانی احتراز می کنیم که در پی اثبات این دو نگره هستند، و با اثبات تشابک کتاب و سنت، با دیدگاه کسانی که بی توجه به سنت، در پی فهم کتاب بر می آیند، با این که ظواهر قرآن را حجت نمی دانند، مرزبندی می کنیم.

۲- . برخی از نویسندگان مخالف دین، از این نگاه جانب داری می کنند. برای تفصیل بیشتر (نک: دوستدار، ۱۳۸۳:۲۴۴-۲۴۶ و ۲۷۲). از نظر نویسنده امتناع تفکر در فرهنگ دینی، تمام ادیان سامی، مانع پرسش و تفکر هستند، و کار فیلسوفان «زره پوشی» و کار عارفان «زرنگاری» دین است. در کل جهان اسلام، دو متفکر بیشتر نداریم: زکریا رازی و ابن مقفع؛ بقیه گرفتار دین خویی هستند.

ص: ۸

نادقیق بودن روش شناسی های یادشده است. برعکس، آنچه از متون دینی، قابل استفاده است، نظریه ای است که از آن به «حجیت متشابک و ترکیبی منابع معرفت» یاد می کنیم. این روش شناسی، ضمن پذیرش حجیت ذاتی از سویی، و حجیت استقلالی عقل در مواردی از سوی دیگر، حجیت انحصاری عقل را مردود می داند. در ناحیه وحی نیز، ضمن آن که حجیت معرفت شناختی وحی را به رسمیت می شناسد، اما مخاطب آن را عقل آدمی می داند؛ عقلی که نه منفعل، بلکه فعال است و ضمن درک و هضم گزار ه ها و آموزه های وحیانی، ساختار وجودی خویش را توسعه می بخشد.

روش شناسیِ مبتنی بر تشابک عقل و نقل، در مقام اثبات و استدلال، قوه عقل را در جایگاه حجت درونی و عام میان تمام انسان ها، پایه قرار می دهد، بر اساس اعتبار ذاتیِ عقل، حجیت معرفت شناختی وحی را اثبات می کند و با تدبّر در محتوای آن، با بهره جویی از عقل استکشافی یا مصباحی و یا هر نامی که بتوان به آن داد، ضمن توسعه بخشیدن به ساختار خود، به سازوکار شناخت معتبر و موجه از گزاره های دینی نیز نایل می شود. در تمام این روند، عقل و وحی در تعامل و تلائم با یکدیگر حرکت می کنند؛ نقل، عقل را به جنبش می اندازد و عقلِ برانگیخته شده نیز با توسعه بخشیدن به ساختار خود، لایه ها و بطون معنایی وحی را برملا می سازد.

بدین ترتیب، نظریهٔ حجیت متشابک، با التفات به ثمرات نامطلوب روش شناسی های انحصارگرا در باب معرفت دینی، از روش و ره یافتی بهره می گیرد که سهم هیچ یک از عقل و وحی به عنوان دو منبع اصلی منابع معرفت دینی نادیده انگاشته نمی شود؛ نه دین در چنبره منابع متعارف بشر محصور می ماند و نه عقل صرفاً به کشف و جعل قوانین، قواعد و احکام انگشت شماری تقلیل می یابد. افزون بر آن، در این نظریه، نه آموزه های دینی گرفتار تعلیق، تقلیل و تأویل های بی ضابطه می گردد؛ آن سان که در نظریه تقلیل منابع معرفت به منابع متعارف رخ می دهد و نه دین فاقد تکیه گاه معتبر و بی بهره از دستگاه مفهومی مورد رضایت دو طرف و اسیر خرافات و مانند آن می گردد؛ آن گونه که در نگرش نص گرا و ظاهرگرا قابل مشاهده است.

در طول نوشتار با ثمرات و نتایج این نظریه بیشتر مواجه خواهیم شد، ولی پیشاپیش ذکر برخی از نتایج، خالی از فایده نیست:

۱ اگر حجیت متشابک در مقام فهم و معناگری گزاره ها و آموزه های موجود در دین در لایه های مختلف هستی شناسی، ارزش شناسی و تکلیف شناسی پذیرفته شود، برایند کار در هر

ص: ۹

سه ساحت، تفاوت اساسی با روش شناسی های دیگر دارد که یا این نگاه را قبول ندارند، یا آن را به صورت جزئی و حاشیه ای قلمداد می کنند.

۲ دومین ثمره مهم این نگاه در مقام موجه سازی و اقامه دلیل بر آموزه های دینی، در هر سه ساحت یادشده و دفاع از آن ها، خودش را نشان می دهد؛ برای نمونه، مسئله اساسی ختم نبوت در آموزه های اسلامی تبیین دقیق تری می یابد که این تبیین در نظریات رقیب قابل وصول نیست.

تعریف مفاهیم

دو مفهوم اساسی این مسئله «عقل» و «وحی» است که باید دربارهٔ آن ها تعیین مراد شود. در بیان اقسام و ساحت های عقل، غیر از بعد هستی شناختی عقل، از قوه ای یاد می شود که یکی از عوامل تمایز انسان از سایر جانداران و منبع و ابزار شناخت و عمل اوست (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۱: ۱۶۰؛ عماره، ۲۰۰۸: ۷۱–۷۲).

وحی نیز، مجموعه معارف و حقایقی است که در پاسخ به نیازهای مختلف و متعدد انسان، از سوی خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱–۱۶). این حقایق بر زبان پیامبر جریان یافته و در نهایت، مابین الدفتین در اختیار بشر قرار گرفته است. تقریر، تبیین و تعلیم آن به وسیله خود حضرت محمد(ص) و کسان دیگر که ولایت تفسیری شان از سوی خداوند، حجت معرفی شده است، برگ دیگری را در دفتر معرفت گشوده است که از آن به «سنت» یاد می شود و حاصل هردو، امروزه به عنوان متون دینی، در برابر ما قرار دارد. البته در دانش های مرتبط، باید میان دو نوع سنت، یعنی سنت حاکی و محکی، تفاوتی نهاده شود. مراد از سنت محکی، یعنی قول، فعل و تقریر معصوم، و مراد از سنت حاکی، چیزی است که موارد یادشده را حکایت می کند. در حقیقت، مقصود، سنت محکی است، اما با توجه به این که جز سنت حاکی، راهی برای دست یابی به سنت محکی وجود ندارد، بیان ارتباط کتاب و سنت محکی، به حاکی ها نیز کشیده می شود. در مقام به کار گیری تعابیر در این نوشتار، ممکن است هم از آن به وحی یاد شود و هم به نقل؛ در هر دو حالت، مراد همین منبعی است که در کنار منابع متعارف معرفت قرار می گیرد.

عبور از نگاه انحصار گرا به تشابک منابع معرفت

اشاره

با پذیرش عقل و نقل در نظام فکری غالب اندیشوران مسلمان، دربارهٔ نحوه ارتباط آن ها، تفاوت هایی در میان جریان های فکری مشاهده می شود. متکلمان، غالباً بر این عقیده اند هر

ص: ۱۰

چیزی که صدق نبی بر آن مبتنی باشد،(۱) با سمع قابل اثبات نیست، چون به دور باطل مبتلا می شود؛ بدین معنا که تمام اموری که صدق نبی بر آن مبتنی است، باید اعتبارش را از منبعی عام تر بگیرد. عام ترین منبع معتبر در این زمینه عقل است؛ وقتی اعتبار نبوت و صدق نبی از عقل تحصیل می شود، یاری رساندن وحی به عقل، به لحاظ منطقی دور خواهد بود که بطلان آن نیازی به استدلال ندارد (عبدالجبار معتزلی، ۱۳۸۰، ۸۸؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۶۷؛ تفتازانی، جرجانی، ۲: ۵۱؛ علامه حلی، بی تا: ۱۲).

از سوی دیگر جریان نقل گرا، غیر از مقام ورود به دین، در مقام فهم، تبیین و سنجش گزاره های دینی، ورود عقل را نمی پذیرد (ابن تیمیه،۱۳۹۱، ۱: ۱۳۳-۱۴۲). ره یافت متشابك، مدعی ناتمام بودن این رویکردها و روش هاست.

انتظار و پرسش معقول این است که نشان داده شود، وقتی ادعا می شود که عقل، وحی قرآنی و سنت، حجیت متشابک و ترکیبی دارند و به نحوی از ره یافت های رایج عبور می شود، دقیقاً چه چیزی مقصود است؟ چه مسائل و مشکلات لاینحل، یا چه پی آمد ها و لوازم غیر قابل پذیرشی در این زمینه وجود دارد که از نظریه حجیت متشابک دفاع می شود؟ نقد تفصیلی مبانی و دلایل، نیازمند نوشتاری مستقل است، و ما بیشتر جنبه اثباتی دیدگاه تشابك منابع معرفت را پی می گیریم. در این نگاه، سرچشمه تمام معارف انسانی، خداوند متعال است؛ فعل و قول الهی، آفاق و انفس، همه در هماهنگی تمام، مجموعه شناخت انسان را شکل می دهند. خداوند متعال، کتاب تدوین و کتاب تکوین، هردو را ایجاد کرده است. در بخش تکوینی مرتبط با انسان، فطرت، عقل و قلب همه انسان ها را بر این معارف سرشته است. عقل، رسول حق و پیامبر باطنی است (آمدی،۱۴۱۰: ۲۷). در بخشی از حدیث طولانی، که موسی بن جعفر علیهما السلام به هشام بن حکم حقایقی را تعلیم فرموده اند،(۲) عقل و انبیا هردو، حجت الهی معرفی شده اند:

خداوند متعال را بر مردم دو حجت است: حجت درونی و حجت بیرونی؛ حجت برون، پیامبران و امامانند و حجت درون، عقل آدمیان (کلینی،۱۳۸۸، ۱: ۱۶).

۱- . از جمله مقدماتی که صدق نبی بر آن مبتنی است، اثبات وجود خدا، علم، قدرت و حکمت باری تعالی را نام برده اند؛ نک: (علامه حلی، بی تا:۱۲).

۲- . در این روایت، بیشترین آیات قرآنی مشتمل بر عقل و تعقل و مفاهیم مترادف ذکر شده است.

ص:۱۱

عقل چون حجت و رسول است، همانند پیامبر ظاهری، برای خود شریعت و باید ها و نبایدهایی دارد. فطرت انسان نیز وقتی با حقایق مواجه می شود، هرچه را با ساختار خویش موافق ببیند، می پذیرد و هر آنچه را ناسازگار یافت رد می کند. در بیان امام صادق علیه السلام، حجت خداوند بر بندگان، پیامبر و حجت میان بندگان و خداوند، عقل است (کلینی،۱۳۸۸، ۱: ۲۳). انبیا در مقام حاملان وحی و الهام می آیند تا قدرت درک و استدلال عقل را افزایش داده و فطرت انسان را بیدار کنند و میثاق ازلی حق تعالی با او را به یادش آورند.

شیخ مفید(م۴۱۳ق)، متکلم برجسته شیعی، درباره عدم انفکاک عقل و سمع می نویسد:

اصحاب امامیه بر این مطلب، که عقل در شناخت و استنتاجات خویش به نقل نیازمند است، اتفاق نظر دارند. همین طور، بر این نکات که عقل در کیفیت استدلال و آغاز تکلیف در عالم نیازمند پیامبر است، نیز متفقند. اهل حدیث با امامیه در این زمینه هم رأی و معتزله، خوارج و زیدیه با ایشان اختلاف نظر دارند. به نظر اینان، عقل در موارد یادشده، بی نیاز از نقل ایفای نقش می کند (شیخ مفید، بی تا: ۴۴).

ابوحامد غزالی(م۵۰۵ ق)، متکلم برجسته اشعری نیز در این زمینه به این دیدگاه تا حدودی نزدیک می شود و با استناد به عبارات حارث محاسبی (۱) در معانی عقل، در نهایت چنین حکم می کند:

با عقل نمی توان از سمع بی نیاز شد و برعکس؛ آن که به نقل بدون تعقل دعوت می کند، نادان و آن که به عقل صرف اکتفا می کند و از انوار کتاب و سنت اعلان بی نیازی می کند، مغرور است (غزالی، ۱۴۲۳ق، ۳: ۱۵؛ بی تا: ۵۷-۵۸).

برخی از محققان معاصر مصری نیز شبیه همین ادعا را طرح کرده و به نحوی به این نگاه نزدیک تر شده اند.(۲)

۱- . درباره خود محاسبی نیز گفته شده که او به ترابط عقل و ایمان باورمند بود. آقای الجوزو می نویسد: «فالمعتزله یدعون الی استقلالیه العقل و سبقه بالمعرفه و المحاسبی یدعو الی ربط العقل بالایمان، مع اعتباره ان العقل هو جوهر الانسان» (نک: الجوزو، ۱۸۹۳: ۱۵۹).

۲- درباره خود محاسبی نیز گفته شده که او به ترابط عقل و ایمان باورمند بود. آقای الجوزو می نویسد: «فالمعتزله یدعون الی استقلالیه العقل و سبقه بالمعرفه و المحاسبی یدعو الی ربط العقل بالایمان، مع اعتباره ان العقل هو جوهر الانسان» (نک: الجوزو، ۱۸۹۳: ۱۵۹).

ص: ۱۲

۱. بن بست روش شناسی حصرگرای حکیمان مشائی و رونمایی از ره¬یافت های جدید

در تاریخ فلسفه، نگاه اولیهٔ فیلسوفان مشائی مسلمان، به دلیل مشکلات خاص خود، نیازمند جرح و تعدیل بود. فارغ از تعدیل های کلامی عرفانی که شهرستانی، فخررازی و غزالی صورت داده اند، شهاب الدین سهروردی از ضرورت به رسمیت شناخته شدن «شهود» در کنار بحث و استدلال سخن به میان آورد و مکتب فلسفیِ جدیدی را پی نهاد که در جای خود سهم مؤثری در تعدیل نگاه انحصارگرایانه دربارهٔ صدق و توجیه داشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۸). (۱)

سهروردی به این دلیل نگاه مشائیان را ناتمام تلقی کرد که بسیاری از مسائل اسیر تقلیل، تحویل و تأویل می شد. دقیقاً همین نکته دربارهٔ وحی نیز صدق می کند. صدرالمتألهین کوشید دایرهٔ شناخت در این مقام وسیع تر شود؛ در کنار عقل مشائی و شهود مورد نظر شیخ اشراق، برای وحی نیز به صورت روشمندتر جا باز کرد. اما رسیدن به نقطه مطلوب در این زمینه نیازمند تلاش های نظام یافته تر مستمر و بیش از پیش بود. برخی از معاصران نیز مطالب را از منظر دیگری نگریسته و دیدگاه جدید تری را در این زمینه تدارک دیده اند. استاد محمدرضا حکیمی در زمینه نیازمندی عقل به وحی در مسائل مربوط به دین، می نویسد:

عقل در تمام علوم نیازمند به عاملی بیرون از ذات خود است، وگرنه به آن علوم نخواهد رسید. در علوم حسی، تجربی و استقرایی نیازمند حواس، تجربه و آمار و استقراست، در علوم تاریخی به مدارک و مسموعات، در علوم فلسفی به منطق و قواعد آن، در علوم اشراقی و عرفانی به کشف و اشراق و معیارهای صحت کشف و در علوم وحیانی به وحی و تنزیل. اگر کسی عقل را برای رسیدن به داده های آن چند گونه علم نیازمند به غیر عقل بداند، همه می پذیرند و کسی صاحب این عقیده را منکر یا مخالف عقل نمی شمارد؛ پس چطور است که تا در

۱- سهروردی در جدال قلمی در مقابل مخالفان حجیت شهود حکمای عظما می نویسد: فلاسفه در استفاده هایی که از علم نجوم و هیئت می کنند، مطالبه دلیل نمی کنند، بلکه به شهود هیئت دانان اعتماد دارند. ما نیز همین موضع را در برابر شهود حکیمان بزرگ داریم. هم اخبار، رصد، امکان یا عدم امکان، نادر الوجود بودن و مانند آن، در هردو به یک وزان است؛ بدین رو، تمایز نهادن میان این دو فاقد مبنای معقول است. به دلیل اهمیتی که عبارات در روش شناسی سهروردی دارد، متن عبارت را از نظر می گذرانیم: «لایذکرون الحجه علی اثباتها بل یدعون فیها المشاهده و اذا فعلوا هذا لیس لنا ان نناظرهم و اذاکان المشائون فی علم الهیئه لایناظرون بطلمیوس و غیره حتی ان ارسطو یعول علی ارصاد بابل، ففضلاء بابل و یونان و غیرهم کلهم ادعوا المشاهده فی هذه الاشیا فالرصد کالرصد و الاخبار کالاخبار و تأتی التوسل بالرصد الجسمانی کتأتی التوسل بالرصد الروحانی و الندره کالندره» (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱: ۴۶۰).

ص: ۱۳

معارف عالیه مبدئی و معادی از نیازمندی به امداد سخن به میان آید، اتهام مخالفت با عقل پیش می آید؟ (حکیمی،۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۸۷).

بنابراین، وقتی عقل همانند سایر موارد، دربارهٔ شناخت حقایق هستی از وحی مدد می گیرد و آن را به صورت عقلی می فهمد، در این نسبت دوسویه، سخن از تلائم، تعامل و تشابک است، نه تعبد به ظواهر دینی. البته این چنین نیست که فرآورده ها و فرایند های عقلی فارغ از وحی بر آن تطبیق شود، بلکه داد و ستد متقابل به لحاظ ماده و صورت انجام می شود و در نهایت آستانه درک عقل بالاتر می آید و عقل به درک این ارتباط و فرآورده های آن نایل می شود و همین، مجوزی برای طبقه بندی این روش شناسی، در دایره روش شناسی عقلانی است. عقل همان گونه که در مقام ثبوت از حس و وحی تغذیه می کند، در مقام اثبات نیز از این منابع، ساختارش توسعه می یابد. چنان که در ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام در مقابل بت پرستان و ستاره پرستان مشاهده می شود؛ حضرت مقداری با ایشان مماشات کرده و همراه می شود، اما در نهایت با ارجاع آن ها به اصلی عقلانی که از آن غفلت داشتند، توحید را اثبات و بطلان شرک را آشکار می کند (انعام:۷۴-۷۹). و این نمونه ای از تربیت و راهبریِ عقل به دست وحی و معلم است.

نگاه قرآن به مسئله معاد را نیز که بشر نمی توانست بدون وحی بدان راه بیابد، به گونه ای است که در آن مشابه همین سیر قابل تنسیق است. قرآن مجید پس از طرح مسئله معاد و عدم پذیرش از سوی منکران، در گام نخست می کوشد مسئولیت معرفتی منکران را گوشزد کند که هر کسی نفی می کند، باید اقامه دلیل بر ادعای نفی خویش داشته باشد. پس از طی این گام، تأکید می کند که برهانی بر نفی معاد وجود ندارد. در گام دوم برای تقریب به اذهان منکران، از پدیده های مشابه معاد سخن به میان می آورد تا استبعاد موجود از میان برداشته شود. در گام سوم، برخی از شبهاتی که در اذهان منکران خلجان می کند و احیاناً تنسیق شده است، ارزیابی شده و ناتمام اعلام می شود. در گام چهارم، برای کسانی که اعتقادی به مبدأ دارند، معاد را نیز از وعده های حتمی و تخلف ناپذیر الهی معرفی می کند و در گام پنجم، خطاباتی قرار دارد که برهان عقلی بر ضرورت معاد را پیشنهاد می دهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: درس های ۴۵-۴۸).

برای دست یابی به تصویری روشن از کارکرد عقل و وحی در این حجیت تعاملی و متشابک، ساحت های کمک متقابل را از نظر می گذرانیم. در نگاهی گذرا، نقش عقل در حوزه دین در مقامات ذیل می گنجد:

۱ در مقام فهم معنای گزاره های دینی؛

۲ در مقام استنباط گزاره های دینی از متون مقدس؛

ص: ۱۴

۳ در مقام ایجاد هماهنگی و تلائم میان آن ها؛

۴ در مقام تعلیم گزاره های دینی؛

۵ در مقام اثبات گزاره های دینی؛

۶ در مقام دفاع از گزاره های دینی.

همه مقامات یادشده در محاوره ای نظام مند با وحی و متون دینی فرجام می یابد که وحی نیز کارکردهای زیر را در ساحت و ساختار عقل دارد:

۱ طرح کنندهٔ مسئله برای عقل، دست کم مسائل عمده ای همانند: خالقیت و ربوبیت الهی، وحی، معاد، حیات برزخی و مانند آن؛

۲ تأثیر در اقامهٔ برهان از طریق: الف) الهام بخشیدن و تنبیه کردن بر اقامهٔ برهان؛ ب) در حد پیشنهاد و القای برهان تا عقل آن برهان را اقامه کند؛

۳ هدایت کردنِ عقل؛ وحی و کشف اثر می نهند تا عقل راه اقامهٔ برهان را درست بپیماید؛

۴ کشف مغالطه؛ بدین معنا که اگر محتوای وحی و شهود با نتیجهٔ حاصل از روش برهانی متعارض باشند، می توانند سبب شوند تا فیلسوف دلیل نقضیِ عقلی که مستلزم کذب نتیجه و بطلان استدلال است اقامه کند و در نتیجه به کشف مغالطه بینجامد.

۵ مؤید نتایجی باشند که از روش برهان حاصل آمده اند و در مقام استشهاد و نه استدلال به کار روند؛

۶ اطمینان بخش باشند و از دهشت مخاطب در رویارویی با اندیشه های حِکمی یا اندیشه های بدیع و خلاف اجماع عقلی بکاهند (عبودیت، ۱۳۸۸،۱: ۶۴-۶۷).(۱)

برای رفع استبعاد از نظرگاه حجیت متشابک، نیازمند تحلیل بیشتر از ابعاد گوناگون مسئله هستیم. البته این بدان معنا نیست که این نگاه، مسبوق نیست، بلکه پس از بررسی دیدگاه ها، روشن می شود که تاکنون تحلیل دقیقی از نسبت ترکیبی و متشابک عقل و وحی ارائه نشده است. این نوشتار در صدد تبیین این نسبت به طور دقیق است؛ با این تبیین روشن می شود که این تعامل هم گسترده تر و هم دقیق تر و نظام مند تر از آن است که در عبارت پیشینیان آمده است. وانگهی، بیاناتی که در این موارد وجود دارد، غالباً این تعامل را امری موردی و حاشیه ای

۱- سیدیدالله یزدان پناه نیز با اندک تفاوتی، همین کارکردها و تأثیرها را برای شریعت نسبت به حکمت اسلامی و حکیم مسلمان بر می شمارد: ۱. بستر سازی؛ ۲.مسئله سازی؛ ۳. ارائه روش های خاص؛۴. جلوگیری از الحاد؛ ۵. میزان بودن دین و تصحیح دیدگاه فلسفی در صورتی که به صورت فنی و روش مند گزاره ای از دین استخراج شده باشد. برای تفصیل بیشتر نک: (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ۱: ۹۵-۱۰۱).

ص: ۱۵

تلقی می کنند، به گونه ای که گویا عقل یا نقل، هرکدام کارکرد خود را دارند و گاه این تعامل هم صورت می گیرد؛ در حالی که مطلب فراتر و گسترده تر از این است؛ این تعامل نه تنها کاملاً ـ روش مند است، بلکه در دریافت شناخت عقلی و نقلی ضروری و دائمی است.

با این توضیح که، حجیت عقل در دو مرحله و دو مقام قابل پی گیری است؛ یکی مقام ثبوت، که از آن به حجیت ذاتی تعبیر می شود؛ دوم در مقام اثبات، که در این مقام ممکن است تلقی ها متفاوت باشد (سبحانی، ۱۳۸۶: جلسهٔ دوم، یادداشت های شخصی نگارنده). کسانی که در این مقام، عقل را بی نیاز از هر منبع دیگر می دانند، آن را علاوه بر حجیت ذاتی، دارای حجیت انفرادی و انحصاری عقل نیز می دانند. در مقابل، بر اساس دیدگاه برخی از اندیشوران ادوار مختلف و جریان های متفاوت فکری، همانند برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام، شیخ مفید و جمعی از معاصران حجیت ذاتی عقل، به معنای حجیت انفرادی و انحصاری عقل نیست، بلکه می توان برای عقل حجیت ذاتی قائل شد، ولی حجیت انحصاری آن را نفی کرد.

تشابک و درهم تنیدگی عقل و نقل، در نظرگاه اصحاب خاص امامان شیعی، تعابیر بسیار دقیقی یافته است. مراجعه به تاریخ نشان می دهد ایشان با همین نگرش با امام مواجه می شدند؛ برای نمونه، هشام بن حکم، متکلم برجسته شیعی، شرط ابوهذیل علاف، مبنی بر تبعیت هریک از طرفِ ظفرمند را، در طرف ابوهذیل می پذیرد و جانب خودش را به مراجعه به امامش قید می زند (صدوق،۱۴۱۲: ۲۳، باب ۱۱). این بدان معناست که نبی و ولیّ در تفکر شیعی، معلم عقل است و عقل بدون هادی و معلم نمی تواند پاره ای از حقایق را درک کند. اما این با نگاه افراطی اخباریان و برخی از محدثان شیعی، که با وجود امام از تعطیلی عقل دم می زنند، متفاوت است. امام، در حقیقت، عقل را هدایت و نظارت می کند، نه تعطیل.

از سوی دیگر در عصر غیبت معصوم، راه دست یابیِ ما به معصوم، مجموعه روایات و سیره ای است که از ایشان در مصنفات و مجموعه های حدیثی گردآوری و تدوین شده است. پوشیده نیست که در این مصنفات سره و ناسره با هم آمده است. ادعای دست یابی آسان به بیانات سره و بی شائبه، قابل قبول نیست؛ به همین دلیل، یکی از معیارهای مهم برای احراز صدور روایتی از معصوم نیز می تواند سازگاری با سایر منابع باشد و در پرتو حجیت متشابک می توان به سازوکاری رسید که در راستای احراز صدور، قرین توفیق باشد. پرداختن به این مطلب با وجود اهمیت، ما را از مقصد دور می کند.(۱) همین طور، افزون بر جریان های یادشده، از سخنان کسانی

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: نگارنده، «نقش عقل در مفام فهم، تبیین، توجیه و دفاع از گزاره های کلامی با محوریت اندیشه شیعی»، رساله دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی امام خمینی.

ص:۱۶

چون حارث محاسبی، غزالی، راغب اصفهانی و امثال ایشان نیز تا اندازه ای این نگرش قابل استفاده است.

در این تلقی، وحی یاریگر عقل به شمار می آید. بر اساس تلقی نخست، کار وحی، در اصول و مبادی می تواند ارشاد به حکم عقل باشد، ولی در تلقی دوم، وحی نسبت به عقل می تواند دست کم یکی از نقش های زیر را ایفا کند:

الف) تنبیه: در مواردی که عقل می تواند گزاره ای را به طور کامل تصدیق کند و به اصطلاح، از مستقلات عقلیه است، عقل نقش بیدارگر را ایفا می کند؛ البته در مواردی، اصول بدیهی عقلی نیز نیاز به تنبیه دارد. در این موارد، وحی می آید و بر آن اصول، عقل را آگاه می سازد. اگر انبیا نیایند و عقل در مقام ثبوت، هیچ فهمی حتی در بدیهیات نداشته و نیازمند متبّه بیرونی باشد، دورِ محال لازم نمی آید. منبّه و مذکّر بیرونی در مقام ثبوت، به عقل کمک می کند، تنبیه می کند، اما در مقام اثبات، خود عقل می فهمد و تصدیق می کند. ممکن است سال ها بگذرد و عقل به آن نکته توجه نکند و دربارهٔ آن غافل بماند. به همین خاطر، عقلا از بیان و تجربه دیگران استفاده می کنند، اما فهم حقایق مجرّب، بعد از شنیدن از دیگران، عقلی است؛ برای نمونه، در علوم پایه، نخست آن را از دیگران فرا می گیرد، ولی پس از فراگیری، دیگر قوانین مربوط به آن را به صورت تعبدی نمی پذیرد، با اتکا به عقل خود می فهمد. دربارهٔ شناخت هستی و آغاز و انجام آن نیز مطلب همین گونه است. این همه شرک و بت پرستی و تصویر ها و تفسیر های نسنجیده از انسان و جهان و سرشت و سرنوشت آن ها نشان می دهد که انسان ها با این که عقل دارند، اما عقل آنان دچار انحراف می شود و از درک حقیقت ماجرا باز می مانند.

ب) تبیین و تقریر: در برخی موارد، عقل، اموری را اجمالاً- می فهمد و کلیات آن را درک کرده و شواهدی از عقل بر درستی آن دارد. فی الجمله آن را اثبات نیز می کند، ولی جزئیات آن را نمی فهمد؛ از این رو، تحلیل و تبیین دقیق و روشنی از موضوع ندارد. برای مثال می توان به حقیقت نفس اشاره کرد. درست است که عقل می تواند از طریق آثار نفس، به برخی از ویژگی های آن به صورت پراکنده آگاهی یابد، اما تبیین روشن و کاملی برای آن ندارد؛ به کمک نقل به این تبیین می رسد. البته وقتی به کمک وحی راه خودش را یافت، این تبیین را نیز تبیین عقلی و نه تعبدی خواهد یافت؛ عقل می تواند در باب آن داوری و صحت آن را تأیید و تصدیق کند.

ص: ۱۷

ج) تعلیم: برخی از امور هست، که عقل استقلالاً هیچ گونه فهمی از آن ها ندارد. در این گونه موارد، کاملاً نیازمند تعلیم و آگاهی بخشی بیرونی است، به گونه ای که حتی وقتی معلم می گوید نیز عقل از درک آن ناتوان است، و آن را تعبداً و از روی اتکا به معلم می فهمد.(۱) بنابراین، صدور حکم یگانه و کلی در این باب منطقی نیست، بلکه در هر موردی، به تناسب نقش عقل و وحی، روابط میان آن ها قابل تعریف است (غزالی، بی تا: ۵۸؛ سبحانی، ۱۳۸۶: جلسهٔ دوم).

۲. شواهد و نمونه هایی از امداد وحی به عقل

به تعبیر حضرت علی علیه السلام مهم ترین کار انبیا، تذکر به همان امور عقلی و شکوفا کردن عقل برای فهم حقایق است (شهیدی، ۱۳۷۸: ۶). پیش تر دربارهٔ دو نمونه از راهبری عقل در مقام شناخت مبدأ و معاد به اختصار سخن به میان آمد. اکنون با تفصیل بیشتر مطلب را پی می گیریم. برای استشهاد می توان به خطاباتی از نص اشاره کرد که انسان را هنگام به دنیا آمدن، فاقد هر گونه شناختی معرفی می کنند:

وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل: ۷۸). (۲)

نظریه حجیت متشابک، با وجود به رسمیت شناختن عقل به عنوان قوه فاهمه تعبیه شده از سوی خداوند متعال در ساختار وجودی انسان و توانا در فهم بخش قابل توجهی از حقایق، بر این نکته نیز پای می فشارد که در صورت نیامدن انبیا و نبود تعالیم وحیانی، عقل بشر ممکن است دربارهٔ بسیاری از این معارف جاهل بماند و هیچ محالی نیز لازم نیاید. حضرت علی علیه السلام در گفتاری به جناب کمیل(ره) تصریح می کند که با نبود پیامبران، انسان ره صواب را نمی یافت و نمی پیمود:

لَوْ لَمْ يَظْهَرْ نَبِيٌّ وَ كَانَ فِي الْأَرْضِ مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ لَكَانَ فِي دُعَائِهِ إِلَى اللَّهِ مُخْطِئاً أَوْ مُصِيباً، بَلْ وَاللَّهِ مُخْطِئاً، حَتَّى يَنْصِبَهُ اللَّهُ لِذَلِكَ وَ يُؤَهِّلَهُ لَه (حرانی، ۱۴۰۴: ۱۷۵).

به تعبیر امام خمینی(ره) اگر قرآن نازل نشده بود، باب معرفه الله الی الابد بسته بود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۱۷: ۴۳۳). در صورت تنزّل، دست کم می توان این ادعا را اثبات کرد که بدون سمع، بسیاری از افق ها برای عقل نامکشوف می ماند. گفته شد که این تلقی، با متون دینی

۱- . «عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵).

۲- در برخی دیگر از خطابات قرآنی نیز این مطلب مورد تأکید قرار گرفته است: (مؤمنون: ۷۸؛ ملك: ۲۳ و...)

ص:۱۸

بیشتر تسدید و تأیید می شود. وقتی با این پرسش با متون دینی مواجه شویم که مسئولیت شناخت و هدایت بر عهده چه کسی است، در آیات و روایات به نکات ظریفی برمی خوریم که می توانـد برای محقق افق گشا باشـد. خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى» (لیل:۱۲). اگر هـدایت بر عهده خداوند باشد، در این صورت انسان بدون این هدایت و به تنهایی، ره به جایی نمی برد.

اگر روایـات صـادره از معصومـان علیهم السـلام در این بـاره ملاـحظه شود، مفـاد آیـهٔ مبـارک و فراز یادشـده از دعای عرفه و سایر دعاهای مشابه، بهتر فهمیـده می شود. شخصـی از امام صادق علیه السـلام پرسـید: آیا در مردم ابزاری نهاده شده که با آن به معرفت برسـند؟ فرمود: «نه.» عرض کرد: آیا برای کسب معرفت تکلیف دارنـد؟ امام فرمود: «نه، بر خـداست که بیان کند. خدا هیچ کس را جز به مقدار طاقت تکلیف نکند و خدا هیچ کس را جز به آنچه داده است تکلیف نکند» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۶۳).

در برخی دیگر از روایات آمده است که اصـلاً شناخت خداوند بدون شناخت از طریق خودش ناممکن است (کلینی، ۱۳۸۸،۱: ۷۵). شیخ صدوق نیز در التوحید مشابه بیان مزبور را نقل می کند:

کسـی خدا را شـناخته است که او را به وسیله خودش شناخته باشد. اگر کسی خدا را به وسیله آنچه خداوند خودش را معرفی کرده است، نشناسد، خودش را نشناخته، بلکه کسی غیر از خدا را شناخته است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۳).

در روایت دیگر، به صـراحت خداوند را مسئول شناساندن خودش به عباد معرفی می کند؛ بر اساس آن، خداوند تا خودش را معرفی نکند، بندگان، مکلّف به شـناختن نیسـتند، و وقتی خود را شناساند، باید بپذیرند. حجت بر بندگان وقتی تمام می شود که خویش را به ایشان معرفی کند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۱۲).

از امیرالمـؤمنین علیه السـلام نیز نقـل شـده است که فرمـوده انـد: «اعرفوا الله بـالله» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۸۵). یـا این که وقتی از ایشـان پرسـیده می شود که پروردگارت را به چه وسـیله ای شناختی؟ پاسخ می دهد: به آنچه خود خویشتن را به من شناسانده بود (کلینی، ۱۳۸۸،۱: ۸۶). چنان که امام حسین علیه السلام در فرازی از دعای عرفه می فرماید: «أوجبت عليّ حجتك بأن ألهمتنی معرفتك...».

این بحث، تأییدی است بر این که در مقام ثبوت، بدون دخالت خداوند در ساختار وجودی آدمی و تعبیه کردن سلسله شناخت های فطری و از سوی دیگر، به فعلیت رساندن آن با وحی نبوی، عقل انسان مستقلاً بدان نمی رسد. ابن سینا در بحث معاد جسمانی معلّم بودن وحی برای

ص: ۱۹

عقل را به صورت رقیق و کم رنگ می پذیرد، اما صدرالمتألهین به صورت مکرّر در بسیاری از متون فلسفی و تفسیری خویش بر این موقف پای می فشارد که عقل بدون وحی و معارف نبوی، در بسیاری از موارد نمی تواند به فهم حقایق دست یابد. در نوزدهمین مفتاح از مفاتیح-الغیب تصریح می کند که بسیاری از معارف، به ویژه آنچه به معاد و مسائل مشابه باز می گردد، برگرفته از مشکات خاتم انبیاست. اگر در جایی، فکر کسی قد نداده، به افراط و تفریط افتاده، بدان دلیل است که انوار حکمت را از مشکات نبوت دریافت نکرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۵، ۵۶، ۶۷۹).(۱)

۳. حجیت متشابک کتاب و سنت

به منظور متمم و مکمل بحث از حجیت متشابک عقل و وحی، مناسب است به تشابک کتاب و سنت در درون ساختار نقل نیز توجه شود. ممکن است کسی میان عقل و وحی متجلی در کتاب این ارتباط را بپذیرد، اما چنین ارتباطی را میان کتاب و سنت برقرار نبیند؛ یا این حجیت معرفت شناختی را برای کتاب قائل باشد، یا اگر سنت را هم دخیل می داند، به صورت موردی و غیرنظام مند آن را جاری بداند. در نهایت وقتی این ارتباط اثبات شد، دایره منابع و ابزارهایی که در شکوفایی عقل دخالت دارد، وسیع تر خواهد شد؛ سنت نیز می تواند در بسط افق دید عقل اثرگذار باشد.

دربارهٔ کتاب و سنت نبوی و اهل بیت نیز لازم است موقف یادشده مورد پذیرش قرار گیرد. بر این باوریم که در این جا نیز مانند بحث عقل و وحیِ متجلی در کتاب، حجیت کتاب و سنت، حجیت متشابک و ترکیبی است. با اثبات ترابط کتاب و سنت، می توان از ترابط سنت و عقل نیز سخن به میان آورد؛ ضمن آن که برخی از تعالیم دینی، در قرآن کریم بیان نشده، بلکه در سنت آمده است؛ از این رو، همان نقشی را که عقل در برابر قرآن ایفا می کرد و برعکس، عقل نیز در برابر سنت و سنت در برابر عقل ایفا خواهد کرد. حجت معصوم اعم از نبی و ولیّ، هادیِ عقل به شمار می آید.

این که میان کتاب و سنت رابطه متقابل وجود دارد، به این دلیل است که قرآن، خود را حقیقتی همراه با رسول معرفی می کند: «أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ

۱- . قابل یادآوری است که صدرا در تعداد دیگر از آثار خویش نیز بر این نکته تأکید می ورزد. برای نمونه نک: (۱۳۶۶، ۱: ۴۳۸؛ ۱۳۶۰: ۲۹۰؛ ۱۴۱۹ق، ۵: ۲۰۵؛ ۹: ۱۷۹؛ ۱: ۱۱؛ ۱۳۶۱: ۵؛ ۱۴۲۰: ۹) صریح ترین و معروف ترین عبارت صدرا در این زمینه همان است که در جلد هشتم اسفار ص۳۰۳ بیان شده است.

ص: ۲۰

لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حديد: ۲۵). به تصریح قرآن کریم، همه کتاب های آسمانی، به معلّم و مبیّن نیاز دارند و بدون معلم، هدف نزول وحی، تأمین نخواهد شد. همراه رسولان، کتاب و میزان فرستاده می شود، تا در مقام نظر و عمل به درک درست دست یابند و ادراکات موجود خویش و در نتیجه، ساختار عقلانیت خویش را توسعه بخشند. حجیت قرآن مشروط به وجود رسول است، و همان نسبتی را که وحی با عقل داشت، رسول با کتاب دارد. کتاب از سه نوع تعلیم برخوردار است: محکمات، متشابهات و مجملات.(۱) رسول نسبت به محکمات مذکّر، نسبت به متشابهات مبیّن و نسبت به مجملات معلّم است (سبحانی، ۱۳۸۶: جلسهٔ دوم؛ نصیری، ۱۳۸۹: ۳۴ ۷۷).

این رابطه متقابل رسالت و رسول یا وحی و سنت، از بسیاری از آیات مبارک قرآنی قابل استفاده است. در برخی آیات چنین وارد شده است: «... وَ أَنزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّل إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل:۴۴). «وَ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (نحل:۶۴). در آیهٔ دوم سورهٔ «جمعه» نیز به پیامبر صفت «معلم» اطلاق شده و معلم کتاب خوانده شده است: «هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه:۲). بنابراین، تبیین و تعلیم کتاب، بدون وجود معلم و مبیّن، که همان پیامبر و پس از او، جانشینان ایشان هستند، ممکن نیست.

قرآن در مواردی بیان می کند که این آیات نه تنها می تواند هدایتگری نداشته باشد، بلکه در صورت جدایی از رسول، می تواند منشأ اختلاف نیز باشد، زیرا به تعبیر علی بن ابی طالب علیه السلام قرآن «حمّال ذووجوه» است و قابلیت برداشت و تفاسیر مختلف را دارد و معلّمی باید باشد تا عقل انسان را در فهم آیات هدایت کند (شهیدی، ۱۳۷۸: ۴۶۵).

نکتهٔ جالب، مبانی و ره یافت برخی از اندیشوران معاصر اهل سنت در این زمینه است که در آن بر همین نکته ابرام و تأکید می شود. ابوالاعلی مودودی در نیازمندی به سنت نبوی در فهم قرآن کریم تعبیر ظریفی ذیل عنوان اهمیت و نقش حدیث در تأویل قرآن دارد:

اگر کسی قرآن را تصنیف آن حضرت می داند، باید بپذیرد که تشریح انجام شده به وسیله وی بیانگر اصل اهداف قرآن است و اگر آن را کلام خدا می داند و

۱- البته نوع خطابات یادشده، خطاباتی است که فهم آن در حیطه درک بشر، پیامبر یا انسان های دیگر، نهاده شده است، ولی برخی از معانی قرآنی، تنها در قلمرو صلاحیت حق تعالی است و به نص قرآن کریم، هیچ کسی جز خداوند از آن اطلاعی ندارد؛ همانند وقت قیامت. (اعراف: ۱۸۷)

ص:۲۱

معترف است که خدا برای تعلیم دادن قرآن، حضرت محمد را مأمور فرموده بود، نیز باید قبول کند مفهومی را که حضرت محمد از کلام خدا فهمیده بود، همان است که مفهوم مستند آن، البته در این که آیا حدیث وارد شده صحیح السند است یا نه، بحث دیگری است، اما این سخن غیر قابل انکار است که ما در فهم و شناخت قرآن از حدیث بی نیاز نیستیم (مودودی، ۱۳۷۷: ۷۶۴-۷۶۵).

در تفکر شیعی، همین استدلال برای کسانی که پس از پیامبر اکرم(ص) ولایت تفسیری داشته باشند، نیز جاری است؛ در این نگاه، بدون حجت حیّ، قرآن و سنت نبوی نمی توانند به تنهایی رفع اختلاف کنند. روایت چهارم از باب «الاضطرار الی الحجه» اصول کافی، متضمن همین نکته است. هشام بن حکم، با مرد شامی که در پی مناظره با اصحاب امام صادق علیه السلام بر آمده است، گفت و گویی دارد که در روشن شدن بحث کمک می کند.

هشام از مرد شامی می پرسد: خداوند نسبت به مخلوقش خیراندیش تر است یا مخلوقات به خودشان؟ شامی پاسخ داد: خداوند خیراندیش تر است. هشام از ثمرات این خیراندیشی می پرسد و شامی از معرفی کردن حجت و دلیل سخن به میان می آورد تا مخلوقات متفرق و مختلف نشوند و او ایشان را هم الفت دهد و هم ناهمواری ها را هموار سازد، که همان رسول خداست. هشام دربارهٔ امتداد این حجت و دلیل پس از رسول خدا می پرسد و شامی از قرآن و سنت نبوی نام می برد. هشام از سودمندی قرآن و سنت در رفع اختلاف خود و شامی می پرسد که پاسخ شامی مثبت است، اما هشام دوباره می پرسد: اگر چنین است، پس چرا ما دو نفر با هم اختلاف داریم؟ مرد شامی سکوت کرد. امام صادق علیه السلام وارد ماجرا شده و از راز سکوت شامی سؤال کرد. شامی پاسخ داد: اگر بگویم کتاب و سنت از ما رفع اختلاف می کند، باطل گفته ام، زیرا عبارات کتاب و سنت حامل وجوه مختلفی است، و اگر بگویم اختلاف داریم و هریک از ما مدعی حق هستیم، قرآن و سنت به ما سودی ندهند، زیرا هرکدام آن ها را به سود خویش توجیه می کنیم (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۷۲).

بنابراین، ظاهر محکمات قرآن حجت است و در متشابهات نیز به دلیل آن که تاب تحمل وجوه مختلف را دارد، قرآن بعد از بیان رسول و امام حجیت می یابد؛(۱) بدین معنا که بیان رسول سبب می شود که بسیاری از آنچه پیش از این، مجمل یا متشابه و امثال آن تلقی می شد، از

۱- گفتنی است، درباره این که سنت در طول کتاب حجیت دارد یا در عرض آن، تفاوت هایی در تحلیل وجود دارد. علامه طباطبائی آن را حجتی در طول کتاب و برخی از محققان آن را در عرض می دانند. دیدگاه علامه را می توان در قرآن در اسلام ص ۱۸-۳۰ ملاحظه کرد. عصاره نگاه مخالفان دیدگاه ایشان در رابطه متقابل کتاب و سنت، تألیف علی نصیری قابل پی گیری است.

ص: ۲۲

اجمال برون آمده و لباس محکم و نص بر تن کند. فارغ از این که رسول و امام نیز بیان را از خود قرآن می آورند یا از طرق دیگر برایشان حاصل می شود (دو مبنایی که در این زمینه وجود دارد)، مهم اصل اثبات این ولایت تفسیری در تبیین و تعلیم قرآن است (ابن طاووس، ۱۳۷۹: ۱۸۸-۱۸۹).(۱) با آمدن بیان مفسر معصوم، حجیت بیان قرآن تمام می شود.

آیه الله جوادی آملی در این باره می نویسد:

حجیت خطوط کلی قرآن کریم در مقام عمل، که از مراجعه به شواهد درونی حاصل می شود، حجیت فی الجمله است. این حجیت باید با تمسک به روایات اهل بیت علیهم السلام بالجمله شود. با مراجعه به شواهد درونی و تحصیل خطوط کلی، تنها در نیمهٔ راه معرفت به سر می بریم؛ این مسیر با مراجعه به روایات و سخن اهل بیت عصمت کامل می شود. دلیل مراجعه نیز خود قرآن کریم است: «ما آتیکم الرسول فخذوه...»؛ «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول...». دلالت «لا یمسه الا المطهرون» نیز در همین راستا قرار دارد. ... اگر کسی سخن مستقل قرآن را بدون سخن و رأی معصوم پیام قران بداند، به یقین این سخن دیدگاه و رأی اسلام نیست. آیهٔ «اکمال دین» نیز بر لزوم تمام شدنِ قرآن کریم با روایات تأکید کرده و بیان می دارد که خطوط کلی ای که قرآن ترسیم می کند، اگر با ولایت تبیین نشود، امری ناقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲۹-۱۳۰).

جمع بندی و نتیجه گیری

بدین ترتیب، در این نوشتار، حجیت ترکیبی و متشابک منابع معرفت، هم در قسمت ارتباط عقل و وحی و هم در بخش وحی قرآنی و سنت، پذیرفته شده است؛ اثبات حجیت ظواهر قرآن کریم، در برابر نگرش دست کم برخی از اخباریان، به معنای حجیت انفرادی و انحصاری قرآن و بی نیازی از حجت معصوم نیست. در نتیجه، میان معارف وحیانی اعم از وحی رسالی و غیررسالی(متجلی شده در بیانات معصومان علیهم السلام) و عقل، ارتباط متقابل وجود دارد.

۱- . ابن طاووس در نقد قاضی عبدالجبار معتزلی به مناسبتی می نویسد: «ویحه اتراه یعتقد ان القرآن مستغن عن صاحب النبوه فی تفسیره، ص۱۸۹.» آیات زیر نیز در این زمینه مؤید های قابل تأملی هستند: «...فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳)؛ «...أَ فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لايَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵)؛ «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَ يُزَكِّيكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱)؛ «بِالْبَيِّنَاتِ وَ الزُّبُرِ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴).

ص: ۲۳

بـا توجه به مقـدماتی که تـاکنون تقریر و تنسـیق شدنـد و در ادامه به اختصار از نظر می گذرنـد، اعتبار سـنجی گزاره های دینی نیز، هماننـد سـایر مقامات نگرش منضـبط به معارف اعتقادی و تـدوین نظام منـد آن، تابع حجیت متشابک عقل و وحی است. مقـدمات اثبات شده این نگاه، به شکل زیر است:

الف) گزاره های دینی، استدلال پذیر است (نفی دیدگاه ها و ره یافت های ظاهرگرایان و مخالفان حیث معرفت شناختی وحی)؛

ب) بیـان حـدود عقـل، هـم از نـاحیه خـود عقـل و هـم از نـاحیه وحی، هردو امکـان پـذیر اسـت، زیرا در مـواردی کـه وحی اعلاـم محدودیت می کند (حیث سلبی نگاه وحی نسبت به عقل)، بیانی در حد پیشنهاد برای عقل است؛

ج) آمدن وحی، در حیث ایجابی نیز مبادی و موادی را برای تحلیل عقل فراهم کرده و افق دیدش را وسعت می بخشد؛

د) عقل، هردو نگاه سلبی و ایجابی وحی را نسبت به خودش تحلیل و در نتیجه تصدیق می کند. تنبیه می شود، پیشنهاد وحی را خود متذکر می شود، یا خود برهانی که وحی تدارک دیده و پیشنهاد کرده است، اقامه می کند؛

ه) در نتیجه، عقل در تشابک با وحی، هم ساختار خویش را توسعه داده و هم نسبت به گزاره های دینی استدلال اقامه می کند.

از میان مقـدمات یادشـده، مقدمـهٔ «ب» و «ج»، تا حدودی غیر قابل هضم جلوه می کنند، زیرا در نظر تمام طرف داران عقل، به ویژه در نظر طرف داران حجیـت انفرادی، عقـل واجـد سازوکـار خودسامـان دهنـده اسـت؛ برای خـارج نشـدن از دایره عقلاـنیت، بـاید محـدودیت های عقل را نیز خودش درک کند؛ این که در نگاه حجیت متشابک، این محدودیت، افزون بر خود عقل، گاه به وسـیله شریعت نیز اعلام شود، به معنای خارج شدن از دایره عقلانیت و ناپذیرفتنی است.

ولی چنان که اظهار شـد، این که این محـدودیت به وسـیله وحی اعلام می شود و یا افق تازه ای برای عقل گشوده می شود که پیش از آن، بـدان وقوف نیافته بود و بلکه آن را ناپـذیرفتنی می خوانـد، به معنای تعطیلی عقل و تعبـد و تقلیـد کور و در نهایت خروج از مرز عقلانیت نیست، بلکه از سـنخ راهنمایی معلّم است که متعلّم ممکن است در زمان فراگیری، متوجه حقیقت مسـئله نباشـد، اما به مرور زمان که از درک بالاتری برخوردار می شود، خودش آن را درک می کند. طی این فرایند، مسئله را از عقلی بودن خارج نمی کند؛ اعلام محدودیت به وسیله نقل است، اما عقل آدمی ساختار خویش را در محاورهٔ نظام مند، روبه روی متن قرار می دهد و با

ص: ۲۴

ایمان و حتی گاه تعبد به آنچه متن می گوید، می کوشد آن را در ساختار عقلانیت خود فهم و هضم کند و این همان حجیت متشابک منابع معرفت در هندسهٔ معرفتی اسلام به تفسیر اهل بیت علیهم السلام است.

منابع

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه، (۱۳۷۸) ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.

۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۳۹۱ق)، درء تعارض العقل و النقل، تحقیق: محمد رشاد سالم، الریاض، دار الکنوز الأدبیه (المکتبه الشامله).

۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، مجموعه رسائل ابن سینا، قم، بیدار.

۵. ، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (البرهان)، تحقیق: ابوالعلاء عفیفی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

۶. ، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیهات، مع الشرح للمحقق الطوسی، قم، نشر البلاغه.

۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.*

۸. ابن طاووس، رضی الدین علی، (۱۳۷۰ق)، کشف المحجه لثمره المهجه، نجف، مطبعه حیدری.

۹. ،(۱۳۷۹)، سعد السعود للنفوس، تحقیق فارس تبریزیان، الحسون، قم، دلیل.

۱۰. التفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات شریف الرضی، چاپ اول.*

۱۱. الجوزو، محمدعلی، (۱۸۹۳)، مفهوم العقل و القلب فی القرآن و السنه، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ دوم.

۱۲. الصدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸)، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.

۱۳. ، (۱۴۱۲ق)، الاعتقادات فی دین الامامیه، تحقیق و تصحیح: غلام رضا مازندرانی، بی نا.*

۱۴. الطوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء.

۱۵. ایجی، عضدالدین، (بی تا)، المواقف، بیروت، عالم الکتب.*

۱۶. جرجانی، میر سید شریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، الطبعه الاولی، علی نفقه الحاج محمد افندی ساسی المغربی التونسی،

[منشورات شریف الرضی قم]

۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء.

۱۸. ، (۱۳۸۸)، شمس الوحی تبریزی، قم، اسراء.

۱۹. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، مقام عقل، قم، دلیل ما.

۲۰. حلی، حسن بن یوسف، (بی تا)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: محمد نجمی، قم، بیدار.

ص: ۲۵

۲۱. ، (۱۳۷۳)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تحقیق: ابراهیم موسوی زنجانی، قم، اسماعیلیان.

۲۲. دوستدار، آرامش، (۱۳۸۳)، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، خاوران.

۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۸ق)، الذریعه الی مکارم الشریعه، قاهره، دارالسلام.

۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۹ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ پنجم.

۲۵. ، (۱۴۲۰ق)، المبدأ و المعاد، بیروت، دارالهادی، چاپ اول.*

۲۶. ،(۱۳۴۲) المشاعر، به اهتمام هنری کربین، تهران، کتابخانه طهوری.

۲۷. ، (۱۳۵۲)، رسائل فلسفی، تعلیق، تصحیح و مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

۲۸. ، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تعلیق و تقدیم: سیدجلال الدین آشتیانی، بیروت، المرکز الجامعی للنشر.

۲۹. ، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.*

۳۰. ، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۱ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

۳۲. ، (۱۳۶۱)، قرآن در اسلام، تصحیح: محمدباقر بهبودی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۳. ، (۱۳۶۲)، تعلیقه علی بحار الانوار، طبع شده با بحار الانوار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۳۴. ، (بی تا)، شیعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفتم.

۳۵. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۶. عماره، محمد، (۲۰۰۸)، مقام العقل فی الاسلام، قاهره، نهضه مصر للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ اول.

۳۷. غزالی، ابوحامد، (۱۴۲۳ق)، احیاء علوم الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت.

۳۸. فاطمه اسمعیل، محمد اسمعیل، (۱۹۹۳)، القرآن و النظر العقلی، الولایات المتحده الامریکیه، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.

۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، (۱۴۰۹ق)، قم، هجرت.

۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، بی جا، دار الکتب الاسلامیه.*

۴۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۲)، بحارالانوار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۴۲. محاسبی، حارث بن اسد، (۱۴۰۲ق)، العقل و فهم القرآن، مقدمه و تصحیح: حسین قوتلی، بیروت، دارالکندی للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ سوم.

ص: ۲۶

۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، (مشکات۱، مجموعه تفسیر موضوعی) قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

۴۴. ،(۱۳۸۷)، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سی وششم.

۴۵. مفید، محمد بن نعمان، (۱۹۹۳)، النکت الاعتقادیه، بیروت، دار المفید، چاپ دوم.

۴۶. ، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، در: مجموعه مصنفات الشیخ المفید، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری زنجانی، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۴۷. ،(۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق: حسین درگاهی، بیروت، دارالمفید.

۴۸. مودودی، ابوالاعلی، (۱۳۷۷)، رسائل و مسائل کامل، مترجم احمد مودودی چشتی، لاهور، دارالعروبه للدعوه الاسلامیه

۴۹. موسوی خمینی، روح الله(امام)، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۵۰. نصیری، علی، (۱۳۸۶)، رابطه متقابل کتاب و سنت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۵۱. نوفان عبیدات، عبدالکریم، (۱۴۲۰ق)، دلاله العقلیه فی القرآن، اردن، دار النفائس للنشر و التوزیع.

۵۲. یزدان پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۹)، حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی)، به کوشش مهدی علی پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.

یادآوری: تمام منابعی که با * مشخص شده اند، برگرفته از نرم افزارهای مختلف علوم اسلامی مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی است.

ص: ۲۷

ص: ۲۸

مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت علیهم السلام

اشاره

عبدالهادی اعتصامی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۲۹

چکیده

چکیده

بحث و مناقشه دربارهٔ اتصاف یا عدم اتصاف ذات الهی به اسما و صفات، از نخستین پرسش های اعتقادی است که همواره معرکهٔ آرای اصناف گوناگون اندیشمندان اسلامی بوده است. نوشتار حاضر بر آن است تا روایاتی را که مستقیم (آشکار) و یا غیرمستقیم ناظر به مسئله نفی صفات از ذات الهی اند، مورد تبیین و تحلیل قرار دهد. از مقایسهٔ میان این دو گروه از روایات این نتیجه حاصل شد که انتساب هرگونه صفتی به ذات الهی مستلزم تحدید و تشبیه است و حق تعالی هیچ گونه صفتی در مقام ذات ندارد و از هر معنا و مفهومی که ذات را نشان دهد، منزه و مبرّاست؛ بنابراین، تمام اسما و صفاتی که بر خداوند به نحو ایجابی اطلاق می شوند، وصف فعلی یا سلبی اند.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: صفات ذاتی، صفات فعلی، وجودشناسی صفات، معناشناسی صفات.

۱- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)) و فارغ التحصیل دکترای شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

ص: ۲۹

مقدمه

مسئله صفات خداوند و کیفیت اتصاف ذات پروردگار به این اوصاف و ارتباط آن با توحید حقیقی، از مباحث کهن و بنیادین در تاریخ عقاید و اندیشهٔ اسلامی است. یکی از موضوعات اعتقادی که اندیشمندان اسلامی همواره دربارهٔ آن به ارائه نظر پرداختند، بحث دربارهٔ اتصاف یا عدم اتصاف ذات الهی به اسما و صفات است. طرف داران نظریهٔ اتصاف به سبب خالی ندانستن ذات از کمالات وجودی، با تأکید بر ظواهر متون دینی، وجود صفات را در ذات خداوند مسلّم می پندارند؛ در مقابل، مخالفان نظریهٔ اتصاف، به سبب تلازم محدودیت، مخلوقیت و تعدد با اثبات صفت برای خداوند، هرگونه صفت را از ذات پروردگار سلب می کنند.

زمینهٔ پیدایش این دو رویکرد از آن جا نشئت می گیرد که در پاره ای از روایات، توصیف خداوند به هرگونه وصفی مغایر با توحید خالص خداوند شناخته شده و کمال توحید و بالاترین درجهٔ اخلاص در نفی صفات از ذات پروردگار معرفی شده است. از سوی دیگر، مطابق آیات قرآن و برخی روایات، صفاتی برای ذات پروردگار ثابت می شود. این دوگانگیِ ظاهری در دو دسته از روایات، این سؤال را ایجاد می کند که: آیا اتصاف ذات به صفت صحیح است؟ و به فرض مثبت بودن جواب، چرا مطابق گروهی از روایات، انتساب صفت به ذات پروردگار با کمال اخلاص و توحید ناب ناسازگار است؟ آیا بین این دو گروه از روایات تعارضی وجود دارد؟

هریک از اندیشمندان اسلامی با توجه به پیش فرض های کلامی خود در صدد پاسخ به این پرسش ها برآمده اند، و از این رهگذر نظریات گوناگونی به منصهٔ ظهور رسیده است. به جهت این که نظریهٔ نفی صفات از مهم ترین رویکردهای الهیاتی است که به نحو دقیقی به سخن گفتن دربارهٔ رابطه ذات با صفات می پردازد، تنها به بررسی روایاتی می پردازیم که به نحوی ناظر به نظریهٔ نفی صفات از منظر وجودشناسی(۱) باشد. شایان ذکر است، این دیدگاه موافقان (۲) و مخالفانی دارد که هریک برای تأیید و تثبیت آرای خویش به روایات تمسک جسته و رأی

۱- . جنبه وجودشناسی صفات با این مطلب سروکار دارد که آیا صفات خداوند، حقیقتی متمایز از ذات الهی دارد یا عین ذات اوست؟ یعنی مسئله عینیت یا زیادت صفات با ذات، در مباحث وجودشناسی صفات مطرح می شود؛ اما در مباحث معناشناسی صفات، این پرسش مطرح می شود که صفات الهی را چگونه باید فهمید و صفات خداوند با صفات آفریدگان چه نسبتی دارد؟ آیا بشر می تواند به شناخت حقیقی خداوند دست یابد؟ (ر.ک: هری اوسترین ولفسن،۱۳۶۸: ۶۶ -۱۲۲)

۲- . اندیشمندانی مثل ثقه الاسلام کلینی در کتاب کافی، و شیخ صدوق در کتاب التوحید، دیدگاه نفی صفات را برگزیده اند.

ص: ۳۰

خویش را منطبق بر گفتار معصومان علیهم السلام دانسته اند. در این نوشتار تنها به بررسی روایات پرداخته و از نقل و نقد آرای دیگران جز در موارد ضروری پرهیز کرده ایم.

به طور کلی، سخنان معصومان علیهم السلام دربارهٔ صفات را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) روایاتی که با صراحت و به طور مطلق، هرگونه صفتی را برای حق تعالی انکار می کنند.

ب) روایاتی که صفاتی را برای خداوند ثابت می کنند.

روایات نفی صفات

روایات نفی صفات

پاره ای از روایات به صراحت بر نفی صفت از ذات الهی دلالت دارند. این دسته از روایات بیشتر در سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام و بعد از ایشان، از امام رضا علیه السلام صادر شده است.

۱.در خطبهٔ اول نهج البلاغه چنین آمده: «أَوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِیقُ بِهِ وَ کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ وَ کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ...»(شریف رضی،۱۴۱۴ق: ۳۹).

در حدیث مزبور، کمال توحید به اخلاص، و کمال اخلاص به نفی صفات از حق تعالی دانسته شده است. به قرینه پیداست که اخلاص در این جا، اخلاص عملی نیست، بلکه منظور، اخلاص در معرفت است(هاشمی خویی،۱۳۲۴ق،۱: ۳۲۱). پس می توان گفت، کمال توحید او، اخلاص برای اوست. لغت «کمال» در تعبیر «کمال معرفته» ظاهراً به اصل معرفت خداوند مربوط می شود، نه به درجهٔ خاصی از آن؛ یعنی هر معرفتی وقتی کامل و صحیح است که به توحید خداوند منتهی شود و در غیر این صورت، اصلاً معرفت نیست. (۱)

اما ارتباط اخلاص با نفی صفات چگونه است؟ شاید بتوان این گونه توضیح داد که اخلاص کامل برای خداوند به این است که انسان به طور کلی از او نفی صفات کند، چون لازمهٔ هرگونه توصیفی از خداوند، قرین کردن غیر او با اوست. عبارت بعدیِ این خطبهٔ شریفه به همین مطلب تذکر می دهد: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ»؛ یعنی کسی که خداوند را به صفتی وصف کند، او را همراه و قرین با غیر او کرده است. و تقارن، مستلزم دو بودن، تجزیه و تحدید در حق تعالی است.

۱- . در معنای لغت «کمال» آمده است: «کمال الشیء: حصول ما فیه الغرض منه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۷۲۶)؛ پس کمالِ یک چیز یعنی حاصل شدن آنچه غرض و مقصود از آن چیز است.

ص: ۳۱

۲. امام کاظم علیه السلام در حدیثی شبیه به روایت پیشین فرمودند: «... کَمَالُ تَوْحِیدِهِ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ بِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَهِ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ وَ شَهَادَتِهِمَا جَمِیعاً بِالتَّثْنِیَهِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهُ الْأَزَلُ» (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۴۰).

در این حدیث نیز استدلال شده که صفت و موصوف از هم جدا هستند. اصولاً صفت بودن صفت اقتضا می کند که غیر موصوف باشد و موصوف بودن موصوف هم اقتضا می کند که غیر از صفت باشد. اگر صفتِ چیزی بخواهد عین آن و خود آن باشد، دیگر نمی توان اطلاق صفت بر آن کرد.

۳. در خطبه ای دیگر امام علی علیه السلام فرمود: «... نِظَامُ تَوْحِیدِهِ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ...» (طبرسی،۱۴۰۳ق،۱: ۲۰۰).

۴. در خطبه ای که امام رضا علیه السلام در مجلس مأمون ایراد فرمودند، به این مطلب اشاره شده است: «أَوَّلُ عِبَادَهِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَهِ اللَّهِ تَوْحِیدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِیدِ اللَّهِ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَهِ الْعُقُولِ أَنَّ کُلَّ صِفَهٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَهِ کُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقاً لَیْسَ بِصِفَهٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالاقْتِرَانِ وَ شَهَادَهِ الِاقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَهِ الْحَدَثِ بِالامْتِنَاعِ مِنَ الْأَزَلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ فَلَیْسَ اللَّهَ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِیهِ ذَاتَهُ...» (صدوق،۱۳۹۸ق:۳۴)

امام علیه السلام فقرهٔ «نفی الصفات عنه» را با این بیان مستدل کرده که صفت و موصوف بودن، هردو از نشانه های مخلوقی بودن هستند؛ بنابراین، نه تنها «صفت» مخلوق است، بلکه «موصوف» نیز مخلوق است و موصوف واقع شدن به معنای نیازمندی به خالق است (سبحانی، ۱۳۸۰، ۲: ۸۳). در این حدیث امام می فرمایند: عقل ها گواهند بر این که هر صفت و موصوفی مخلوقند، زیرا وقتی برای چیزی صفتی قرار می دهیم در واقع او را محدود می کنیم، زیرا خود صفت حد است و موصوف هم محدود به آن حد. این جاست که عقل گواهی می دهد به این که صفت و موصوف هردو مخلوقند، چون هر محدودی مخلوق است.

مطلب دیگری که عقل گواهی می دهد، این است که صفت و موصوف همیشه با همند و به تعبیر دیگر اقتران دارند. با هم بودن دو چیز گواه است بر این که آن دو حادثند و نمی توانند ازلی باشند ، چراکه وجود دو قدیم ازلی محال است. با توجه به این که حدوث از خصوصیات مخلوقات است و خدای خارج از حد تشبیه نمی تواند متصف به صفات مخلوقی باشد، پس خدای ازلی نمی تواند حادث باشد. نتیجهٔ این سیر عقلانی این است که وجود صفت و موصوف نشانهٔ مخلوقیت است و مخلوقات باید متکی به خالقی باشند که نه صفت باشد و نه موصوف.

ص: ۳۲

پس کسی که خدا را می شناسد، باید او را بالاتر از حد صفت و موصوف قرار دهد، وگرنه او را نشناخته است.

البته برخی همچون ابن ابی الحدید معتزلی گفته اند: این خود دلیلی است بر این که مقصود امام از نفی صفات، صفات زاید بر ذات حق بوده است، وگرنه صفات ذات که عین ذات حق تعالی هستند، لوازمی چون دو بودن و تحدید را در پی ندارد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق،۱:۳۲۱).

به نظر می رسد، امام می خواهند برای هر صفتی نسبت به موصوفشان، ویژگی کلی ای را بیان کنند و به طور کلی، هر صفتی را غیر موصوف بدانند. اگر مطلب چنان بود که منظور صفات زاید بر ذات بود، باید ائمه علیهم السلام به جای این همه تأکید بر غیریت صفت با ذات، دست کم اشاره ای می کردند به این که صفات مخلوق، غیر ذوات آن ها، ولی صفت خالق، عین ذات اوست؛ نه این که به صورت قضیهٔ موجبهٔ کلیه بر این مطلب اصرار کنند که: «هر صفتی مغایر با موصوف و هر موصوفی مغایر با صفت است». بنابراین، معلوم می شود که کلیت این قضیه را دلیل بر نفی صفات از ذات خداوند دانسته اند.

در جای دیگر، امام رضا علیه السلام در پاسخ به پرسش فتح بن یزید جرجانی که از «توحید» پرسیده بود، همان بیان امام علی علیه السلام را نگاشت و در استدلال بر ضرورت نفی صفات افزود: «كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَهِ وَ شَهَادَتِهِمَا جَمِيعاً عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيْنَهِ {بالتثنيه خ ك} الْمُمْتَنِعِ مِنْهَا الْأَزَلِ...» (صدوق،۱۳۹۸ق: ۳۵).

در این جا نیز استدلال شده که هر صفت و موصوفی در ذات خود بینونت و ثنویت دارند و دو امر متباین و متغایر نمی توانند ازلی باشند، چراکه پیش از وجود دو بودن، وحدت و فردیت موجود بوده است (سبحانی۲، ۱۳۸۰: ۸۳). حدیث دیگری که می تواند تأکیدی بر این نکته باشد، سخن امام صادق علیه السلام است که فرمودند: «كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدٍّ مُسَمًّى...» (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۱۳).

امام در این حدیث می فرمایند: هر چه وصف می پذیرد، مصنوع است؛ در نتیجه غیر مصنوع، غیر قابل وصف خواهد بود؛ به عبارت دیگر می توان گفت، همهٔ مفاهیمی که برای توصیف خداوند به کار می بریم، برگرفته از مصنوعات هستند و معنا و مدلول این مفاهیم چیزی جز خود مصنوعات نیست. منظور از «حد مسمی» یعنی حد معلوم و معین (ابراهیم مصطفی،۱۳۹۲ق: ۴۵۳). در حقیقت، هر کمالی که مفهومی از آن درک می شود، برای ما معلوم و معین است. بنابراین، حاصل فرمودهٔ امام صادق علیه السلام این است که صانع متعال موصوف به هیچ وصفی نمی گردد.

ص: ۳۳

۵. در فراز دیگر از امام علی علیه السلام چنین نقل شده: «الْمُمْتَنِعِهِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ وَ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيَتُهُ وَ مِنَ الْأَوْهَامِ الْإِحَاطَهُ بِهِ» (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۳۹)؛ یعنی ذات مقدس پروردگار از صفات امتناع دارد. شبیه همین حدیث از امام رضا علیه السلام نیز روایت شده است (همان:۵۶).

آنچه از ظاهر این روایت بر می آید این است که انتساب هرگونه صفت به ذات الهی، ممتنع است. دلیل امتناع روشن است، زیرا صفت داشتن مستلزم تحدید و احاطه است. و تحدید و احاطه از خصوصیت ذاتی اشیا و مخلوقات است. با توجه به تباین ذاتی میان خالق و مخلوق در تمام جهات، ذات الهی از هرگونه صفت که از ویژگی ذاتی مخلوق است، امتناع دارد.

۶. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ای فرمودند: «فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَهٌ تُنَالُ وَ لَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ» (همان:۱۳۴).

در این جا که حضرت فرمودند: «فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَهٌ تُنَالُ وَ لَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ»، به این معنا نیست که خداوند صفت دارد، اما به آن نمی توان رسید یا این که حد دارد، اما برایش نمی شود مثال زد؛ بلکه به قرینهٔ فقرهٔ دوم که «حد» را به طور مطلق از ذات الهی نفی کرده است، روشن می شود که نفی در فقرهٔ اول نیز به «صِفَه» برمی گردد، نه به « صِفَهٌ تنال»؛ به عبارت دیگر، منظور این نیست که خداوند صفت دست یافتنی ندارد (سبحانی،۱، ۱۳۸۰: ۸۵).

از سویی می توان این گونه بیان کرد که اگر خداوند صفت داشته باشد، به وسیلهٔ مفاهیم قابل دسترسی است و حدی اگر داشته باشد، قابل مثال زدن هم هست. پس این که فرموده اند: صفتِ قابل نیل ندارد، یعنی اصلاً هیچ صفتی ندارد. هم چنین دربارهٔ حد، مقصود این است که اصلاً حدی ندارد، چون اگر حد داشت، قابل مثال زدن هم بود.

۷. در خطبه ای از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «وَ لَا كَالْأَشْيَاءِ فَتَقَعَ عَلَيْهِ الصِّفَات...» (صدوق،۱۳۷۸ق،۱: ۱۲۱).

در این عبارت، صفات از خصوصیات اشیا دانسته شده است. به همین خاطر هرگونه صفتی از خداوند نفی می شود.

سؤال اساسی در این دسته از روایات این است که چگونه نفی صفات از خداوند، کمال توحید معرفی می شود؟ در حالی که مطابق آیات قرآن و روایات، اوصاف فراوانی برای خداوند ذکر شده است.

در پاسخ به این سؤال اقوالی مطرح شده است. برخی از دانشمندان مسلمان تعبیر «نفی الصفات عنه» را به نفی صفات زاید بر ذات معنا می کنند (ملاصدرا،۱۳۸۳، ۴: ۱۰۰؛ فاضل مقداد،۱۴۲۲ق: ۱۶۰). از دیدگاه این گروه، صفات خداوند جنبهٔ ثبوتی دارد و همهٔ این صفات

ص:۳۴

عین ذات خداونـد است. برخی نفی صـفات را به معنای نفی صـفات مخلوق از ذات خالق دانسـته انـد (ابن ابی الحدیـد، ۱۴۰۴ق،۱: ۷۶).

در مقابـل، برخی معتقدنـد ایـن کلاـم از امـام به معنـای نفی مطلـق هرگـونه صـفات از ذات است (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۱۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸؛ قاضـی سعید،۱۴۱۵ق،۱: ۳۵). مطـابق این دیـدگاه، هیـچ صـفتی برای خداونـد در مقـام ذات اثبـات نمی شود و تمام صفاتی که در روایات برای خداونـد ذکر شده به صورت سـلبی معنا می شود. از منظر این دیدگاه، اتحاد و عینیت ذات و صـفت بی معناست. البته همـۀ کسانی که صـفات ثبوتی را به معنای سـلب نقیض آن ها دانسـته انـد، ملتزم به نظریۀ نفی صـفات نشده اند، بلکه نظریۀ عینیت را برگزیده اند و تنها در بعد معناشـناختی، صـفات ثبوتی ذاتی را به صـفات سلبی ارجاع داده اند (حلی،۱۴۰۷ق: ۲۸۷؛ فاضل مقداد،۱۴۲۲ق: ۱۶۰).

گفتنی است، به فرض این که مراد امام از نفی صـفت، نفی صفات زاید بر ذات باشد نمی توان گفت به حصر عقلی صفات خداوند یـا بایـد زایـد بر ذات باشـد یا عین ذات، زیرا فرض سومی نیز وجود دارد و آن این است که گفته شود خداونـد در مقام ذات اصـلاً صفتی نـدارد. در سـطرهای پیشـین اشاره شد که افرادی چون شـیخ کلینی، صدوق و قاضـی سـعید قمی به این نظریه ملتزم شده اند. برخی نیز قائـل به اعتبـاری بودن صـفات هسـتند که علاـوه بر نفی صـفات زایـد بر ذات، نظریـۀ عینیت را نیز انکـار می کننـد (شـبر، ۱۳۱۸ق: ۴۲).

بنابراین، با رجوع به اقوال نمی توان نظریۀ خاصـی را به احادیث نفی صـفات تحکیم کرد. به هر روی، تعدد آرا و اختلاف در تفسیر این گونه احادیث ما را به بازخوانی روایات نفی صـفات رهنمون می کنـد. به نظر می رسـد، هیـچ قرینه ای در الفاظ حدیث مبنی بر عینیت صـفت با ذات وجود ندارد، زیرا منظور از تعبیر «کل صِـفَه» هر صـفتی است و به صفت خاصی اختصاص ندارد، زیرا «کل» از الفاظ عموم است و شامل هر صفتی می شود.

هم چنین تعبیر «نفی الصـفات عنه» در ظـاهر هم اطلاـق و هم عمومیت دارد و تمـام صـفات را از حق تعـالی نفی می کنـد، زیرا هیچ گونه قیدی که صـفت را به قسم خاصـی محدود کند، وجود ندارد و به دلیل تعبیر «الصفات» که جمع مُحلی به الف و لام است، این جمله عمومیت دارد (سـبحانی،۱۳۸۰، ۲: ۸۲). علت این نکته در فراز بعـدی امـام مشـخص است. علتی که خود امـام علیه السـلام به صراحت بیـان فرموده انـد، این است: « لشَـهَادَهِ کُلِّ صِـفَهٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَـهَادَهِ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ»؛ زیرا هر صـفتی به غیریتش با موصوف گواهی می دهد و هر موصوفی هم به غیریتش با صفت گواهی می دهد.

ص: ۳۵

بعـد از این که در این فقره امام به جـدایی صـفت و موصوف تـذکر می دهنـد، در عبارت بعدی نتیجه می گیرد و می‌فرماید: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ»؛ یعنی وصـف آوردن برای خداونـد، بـاعث تقـارن صـفت و موصوف می شود و تقارن مستلزم دو بودن، تجزیه و تحدید در حق تعالی است.

سیـد احمـد کربلایی رحمه الله علیه در توضیـح سـخن امام که فرمودند: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ» می گوید: حضـرت اسـتدلال می فرماید که: صـفتیت مقتضی امتیاز است. پس اگر عینیت است، «لیس بصِفَه»؛ حتی این که اگر فرض شود: مفهوم «علم» محدود نباشد، دو حقیقت خواهند بود، نه یکی؛ لشهادهٔ کل صِفَه انها غیر الموصوف... (حسینی تهرانی، ۱۴۱۰ق: ۸۳). بنابراین صفت بودن، مقتضی امتیاز از موصوف است. اگر نخواهیم صفت را از معنای اصلی آن خارج کنیم از موصوف جداست، و در صورتی که صفت عین ذات باشد، دیگر نمی تواند صفت باشد. حتی اگر صفتی چون «علم»، نامحدود فرض شود با برداشتن حد آن هم با ذات یکی نمی شود، چون همان گونه که امام فرمودند، عقلاً هر صـفتی به غیریتش با موصوف شـهادت می دهد، چه آن صـفت محدود باشد چه نامحدود.

نکتـهٔ دیگر این که قائلان به نظریـهٔ عینیت، صـفات نامحـدود خداونـد را با ذات متحد می پندارند و با قاعدهٔ «اتحاد مصداقی و تغایر مفهـومی» کـثرت مفهومی صـفات را در ذات اثبـات می کننـد (صـدرالمتألهین، ۶،۱۹۸۱: ۱۴۰). لازمـهٔ کـثرت مفـاهیم این است که هریک دارای مفهومی جداگانه باشـند؛ یعنی مفهوم «علم» خدا باید با مفهوم «قدرت» مغایر باشد. اشکالی که این جا مطرح می شود این است که آیا مفاهیم مغایر، حیثیتی را در ذات اثبات می کنند یا خیر؟ اگر هریک حیثیتی جداگانه در ذات اثبات می کنند، لازمه اش کثرت حیثیات در ذات می شود؛ در حالی که قائلان به نظریـهٔ عینیت، ذات را بسیـط محض می داننـد. و اگر قرار باشـد صـفاتی چون علم، قدرت و حیات با هم متحد شوند، باید مفاهیمشان را از دست بدهند. بنابراین با حفظ مفهوم هرکدام، نمی توان آن ها را با یکـدیگر متحد دانست. بر همین اساس می توان گفت، تنها وقتی صـفات کمالیه با هم متحد می شوند که هر صـفتی، مفهوم خود را از دست بدهد و از دست دادن مفهوم مساوی است با از بین رفتن خود صـفات. حاصل سـخن این می شود که اگر صـفتی دارای مفهوم نباشد، بر چیزی در موصوف خود دلالت نمی کند.

استدلال دیگر این است که اگر صفات در ذات اموری وجودی باشند، چون صفتند، پس غیر از ذاتند، و هر چیزی که غیرذات باشد مخلـوق ذات است؛ بنـابراین نمی توانـد عین ذات باشـد. از سـوی دیگر، اگر صـفات واقعیت نداشـته باشـند و اموری اعتبـاری فرض شوند، دیگر بهره ای از

ص: ۳۶

وجود ندارند و امری که بهره ای از واقعیت ندارد، چگونه می-تواند عین ذات باشد؟! طبق این دیدگاه، ذات حق از واقعیت صفات خالی خواهد بود؛ و به تعبیری، نظریهٔ اعتباری بودن صفات به نظریهٔ نفی صفات بازگشت می کند. بنابراین، هم از لحاظ عقلی و هم به جهت نقلی، نظریهٔ عینیت با اشکالات جدی مواجه است.

روایات اثبات صفات

گروه دوم روایاتی است که بر وجود صفت در خداوند دلالت می کند. سزاوار یادآوری است که در این جا صفت در معنای وجود شناختی آن مقصود است. در ادامه، برخی از این روایات بررسی می شوند.

۱. در سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام می خوانیم: «قَصُرَتْ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ...» (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۴۲).

در این فقره ظاهراً برای ذات خداوند صفتی متصور شده، اما از دسترس اوهام آفریدگان خارج است و قابل درک نیست. از اضافهٔ «صفت» به ضمیر این معنا قابل برداشت است که خداوند صفتی دارد، اما قابل درک نیست.

۲. در خطبهٔ امام رضا علیه السلام در مجلس مأمون چنین آمده است: «لاتَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَ لَا تَضَمَّنُهُ الْأَمَاكِنُ وَ لَا تَأْخُذُهُ السِّنَاتُ وَ لَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ وَ لَا تُقَيِّدُهُ الْأَدَوَات...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۷).

در این حدیث نیز امام وجود صفت برای خداوند را مفروض می گیرد، اما در ادامه می فرماید که صفات او را محدود نمی کند. البته احتمال دیگر این است که گفته شود صفت داشتن به طور مطلق، مستلزم تحدید است. و چون خداوند از هر حدی منزه است و صفت نیز مستلزم تحدید است، پس مطابق این حدیث، هرگونه صفت از ذات خداوند نفی شده است.

۳. در حدیثی دیگر امام حسن علیه السلام می فرمایند: «فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَ أَوْهَامُهَا وَ لَا الْفِكَرُ وَ خَطَرَاتُهَا وَ لَا الْأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا صِفَتَهُ...» (همان:۴۵).

در این حدیث نیز به ظاهر برای خداوند صفت مفروض دانسته شده، اما این صفت با عقول و اوهام قابل درک نیست.

۴. در خطبه ای از امام علی علیه السلام چنین آمده: «الْحَمْدُ لِلَّهِ... الَّذِی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَ لَا وَقْتٌ مَعْدُودٌ وَ لَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۰).

در این فقره نیز به ظاهر برای خداوند صفت مفروض دانسته شده، اما این صفت محدود به حدی نیست.

ص: ۳۷

برای تحلیل این گروه از روایات ناگزیر باید گفت یا خداوند به لحاظ وجود شناسی صفت دارد یا ندارد. اگر صفت داشته باشد یا صفات خداوند محدود است یا نامحدود. در صورتی که قائل شویم که خداوند صفات نامحدود دارد، باید روایات نفی صفات را تأویل کنیم و مطابق قول برخی بگوییم منظور از نفی صفت، نفی صفات آفریدگان (محدود) یا نفی صفات زاید بر ذات است. بنا بر این مبنا، باید قائل به عینیت ذات با صفات شویم، در حالی که در روایات به طور فراوان بر این نکته تأکید شده که صفت داشتن مستلزم تحدید و احاطه و توهم است.(۱) در نتیجه، مطرح کردن صفات نامحدود نوعی پارادوکس در کلام است.

احتمال دیگر این است که بگوییم خداوند در مقام ذات صفت ندارد. در این صورت باید از ظاهر روایاتی که کمالاتی را به ذات خداوند منتسب می کنند، دست برداریم. در این باره روایاتی وجود دارد که در انتساب صفاتی چون علم، قدرت و حیات به ذات خداوند نسبت به روایات یاد شده ظهور بیشتری دارند. اکنون نمونه هایی از آن ها را نقل می کنیم:

در حدیثی امام صادق علیه السلام به ابوبصیر فرمودند: «لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومَ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعَ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرَ وَ الْقُدْرَهُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورَ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْیَاءَ وَ کَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَی الْمَعْلُومِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۹).

در حدیثی دیگر امام صادق علیه السلام دربارهٔ توحید فرمودند: «... لَهُ عَزَّ وَ جَلَّ نُعُوتٌ وَ صِفَاتٌ فَالصِّفَاتُ لَهُ وَ أَسْمَاؤُهَا جَارِیَهٌ عَلَی الْمَخْلُوقِینَ مِثْلُ السَّمِیعِ وَ الْبَصِیرِ وَ الرَّءُوفِ وَ الرَّحِیمِ وَ أَشْبَاهِ ذَلِکَ وَ النُّعُوتُ نُعُوتُ الذَّاتِ لَا تَلِیقُ إِلَّا بِاللَّهِ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی وَ اللَّهُ نُورٌ لَا ظَلَامَ فِیهِ وَ حَیٌّ لَا مَوْتَ لَهُ وَ عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِیهِ وَ صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِیهِ رَبُّنَا نُورِیُّ الذَّاتِ حَیُّ الذَّاتِ عَالِمُ الذَّاتِ صَمَدِیُّ الذَّاتِ» (همان: ۱۴۰).

امام رضا علیه السلام فرمودند: «لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِیماً قَادِراً حَیّاً قَدِیماً سَمِیعاً بَصِیراً» (همان).

امام صادق علیه السلام نیز فرمودند: «لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ» (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۰۹).

حال باید دید که مدلول این احادیث چگونه با احادیث «نفی صفات از ذات» قابل جمع است؟ آیا این گروه از روایات با روایات «نفی صفات از ذات» در تعارض است؟ آیا لازمهٔ نفی صفات از ذات الهی، این است که هر گونه کمالی از ذات خداوند سلب شود؟ اگر چنین باشد، خداوند را ناقص و بدون کمال دانسته ایم. سؤال دیگر این که: آیا تعابیری چون: «العلم ذاته»، «حی الذات» و «عالم الذات» به معنای آن است که صفاتی را در ذات اثبات کنیم یا این که با

۱- . در معنای لغت «کمال» آمده است: «کمال الشیء: حصول ما فیه الغرض منه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۷۲۶)؛ پس کمالِ یک چیز یعنی حاصل شدن آنچه غرض و مقصود از آن چیز است.

ص: ۳۸

این تعابیر به ذات اشاره کنیم؟ فرق این دو، در نتیجهٔ بحث حایز اهمیت است. به فرض که گفته شود منظور اثبات صفت است، مدلول این روایات با روایات نفی صفات متعارض می شود؛ اما در صورتی که گفته شود این صفات تنها به ذات اشاره می کنند، تعارضی بین این روایات و روایات نفی صفات به وجود نمی آید.

به نظر می رسد، برای دست یابی به درکی صحیح در این موضوع باید معنای «اسم» و «صفت» را در روایات جست-وجو کنیم. اسم و صفت هر دو در لغت به معنای «علامت» و «نشانه» هستند. (۱) در احادیث ، اسم و صفت ، معنای واحدی دارند. در برخی از احادیث بر واحد بودن اسم و صفت تصریح شده است و در تفسیر «اسم»، لفظ «صفت» به کار رفته است؛ برای مثال، امام باقر علیه السلام در این باره می فرمایند: «إنَ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ» (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۷۸). در حدیثی دیگر امام رضا علیه السلام در تعریف «اسم» . (۲) می فرمایند: «صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ» (همان).

با توجه به معنای لغوی و روایات می توان نتیجه گرفت که اسم و صفت در لغت عرب، هردو به معنای علامت و نشانه اند. اکنون با توجه به معنای اسم و صفت باید به این پرسش پاسخ دهیم که اسما و صفاتی که در احادیث یادشده به ذات خداوند نسبت داده شده اند آیا بیانگر اثبات صفت در ذات هستند یا این که خداوند خودش را به آن-ها وصف کرده است؟

با توجه به معنای اسم و صفت در لغت و روایات، این اسما و صفات به ذات خداوند اشاره می کنند. عبارت زیبای امام رضا علیه السلام که فرمودند: « فاسمائه تعبیر» (صدوق،۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵۱)، می تواند اشاره به همین نکته باشد که این اسما تنها از ذات اقدس او تعبیر می کنند.(۳) با این معنا هیچ گونه تعارضی بین این روایات با روایات نفی صفات به وجود نمی آید. در روایات نفی صفت به طور مطلق از ذات نفی صفت می شود. در این روایات خداوند به واسطهٔ اسما و صفات خودش را وصف می کند؛ به این معنا که با صفات عالم و قادر به ذات خویش اشاره می کند. حال این سؤال مطرح می شود که صفاتی را که در آیات قرآن و روایات به خداوند نسبت داده شده است، چگونه باید فهمید؟ آیا معانی اثباتی دارند و برای ذات خداوند حیثیتی را اثبات می کنند یا این که

۱- برای بررسی لغوی و تحلیل معنایی این دو کلمه (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۹۲-۱۹۳).

۲- برای مثال، در پاره ای از احادیث درباره «سمیع» و «بصیر» لفظ «صفت» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۶)، و در برخی از احادیث دیگر لفظ «اسم» به کار رفته است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۸۷).

۳- . اسما و صفات خدا، از آن رو «تعبیر» نام دارد که انسان را به سوی ذات اقدس الهی عبور می دهند. (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۹۸۱۹۹).

ص: ۳۹

معنای دیگری دارند؟ این ها پرسش هایی است که در حوزهٔ معناشناسی صفات مطرح است که باید به آن ها پاسخ داده شود.

وصف سلبی

بعد از توضیح و تبیین روایات اثبات صفات باید به این سؤال پاسخ داده شود که تعابیری چون: «العلم ذاته»، «البصر ذاته» و «لم یزل الله عالماً» که در احادیث پیشین ذکر شد، چگونه معنا می شوند؟ با توجه به این که الفاظی مثل عالم و قادر برای مخلوقات نیز به کار می رود، معانی مخلوقی این الفاظ بر خداوند قابل اطلاق نیست. بنابراین، مطابق سخن امام کاظم علیه السلام که فرمودند: «فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَ کُفُّوا عَمَّا سِوَی ذَلِکَ» (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۰۲)، در معنا کردن این الفاظ باید به سخنان معصومان علیهم السلام رجوع کنیم و این، قاعدهٔ مسلّم عقلی است که اگر رعایت نشود محذور تشبیه نسبت به خالق لازم می آید.

اولین معنایی که برای صفات می توان قائل شد، معانی «تنزیهی» است، زیرا از معانی تنزیهی هیچ گونه مفاهیم اثباتی برای ذات خداوند اراده نمی شود. بنابراین، وقتی خداوند را «عالم» می نامیم، منظور از «عالم» این نیست که معانی مخلوقی علم را بر خداوند اطلاق کنیم، بلکه مقصود نفی نادانی و جهل از خداوند است. این روش برگرفته از تعالیم اهل بیت علیهم السلام است، (۱) زیرا در بسیاری از موارد، وقتی از امامان معصوم علیهم السلام دربارهٔ اسما و صفات پروردگار سؤال می شد، آنان اسما و صفات را به صفات سلبی و تنزیهی بر می گرداندند.(۲)

برای مثال، در حدیث اول که تعبیر «العلم ذاته» و «السمع ذاته» به کار رفته است، دقیقاً همان معانی تنزیهی اراده می شود، زیرا ما هیچ مفهومی از علم ذاتی یا سمع ذاتی و یا بصر ذاتی نداریم و هرگونه تصوری که از علم، سمع یا بصر داشته باشیم، به نحوی برخاسته از همین اوصاف در مخلوقات است؛ بنابراین، باید به صورت تنزیهی معنا شود. و در حدیث دوم نیز که صفاتی چون: «سمیع»، «بصیر»، «حی»، «عالم» و «نور» به کار رفته است، همهٔ این صفات، معانی تنزیهی دارند، که تعابیری چون: «عالم لاجهل فیه»، «نور لاظلام فیه» و «حی لاموت له»

۱- . راغب نیز در معنای «قدرت خداوند» چنین آورده: «الْقُدْرَه إذا وصف بها الإنسان فاسم لهیئه له بها یتمکّن من فعل شیء ما، و إذا وصف اللّه تعالی بها فهی نفی العجز عنه.» (راغب، ۱۴۱۲ق: ۶۵۷).

۲- . شیخ کلینی نیز از نظر معناشناسی، صفات ثبوتی را به صورت سلبی معنا کرده است: «صفات الذات تنفی عنه بکل صفه منها ضدها... فالعلم ضده الجهل، و القدرهٔ ضدها العجز» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۲). شیخ صدوق نیز صفات ثبوتی را به معنای سلبی و نفی ضد تفسیر کرده: «اذا وصفنا الله تبارک و تعالی بصفات الذات فانما تنفی عنه بکل صفه منها ضدها، فمتی قلنا: انه حی نفینا عنه ضد الحیاهٔ و هو الموت.» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸).

ص: ۴۰

به همین معنا اشاره دارند. افزون بر این، در احادیث دیگر نیز این گونه صفات که منتسب به ذات خداوند هستند، به صورت تنزیهی معنا شده اند؛ برای نمونه، امام رضا علیه السلام در این باره می فرماید:

اِنَّمَا سُمِّیَ اللَّهُ عَالِماً لِأَنَّهُ لَا یَجْهَلُ شَیْئاً فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَ الْمَخْلُوقَ اسْمُ الْعِلْمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَی عَلَی مَا رَأَیْتَ وَ سُمِّیَ رَبُّنَا سَمِیعاً لَا بِجُزْءٍ فِیهِ یَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتَ وَ لَا یُبْصِرُ بِهِ کَمَا أَنَّ جُزْءَنَا الَّذِی نَسْمَعُ بِهِ لَا نَقْوَی عَلَی النَّظَرِ بِهِ وَ لَکِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا یَخْفَی عَلَیْهِ الْأَصْوَاتُ لَیْسَ عَلَی حَدِّ مَا سُمِّینَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعَنَا الِاسْمُ بِالسَّمِیعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَی وَ هَکَذَا الْبَصِیرُ لَا بِجُزْءٍ بِهِ أَبْصَرَ... وَ لَکِنَّ اللَّهَ بَصِیرٌ لَا یَجْهَلُ شَخْصاً مَنْظُوراً إِلَیْهِ فَقَدْ جَمَعَنَا الِاسْمُ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنی(صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۸۸).

در این حدیث الفاظ «عالم» «سمیع» و «بصیر» برای خداوند صرفاً معنای تنزیهی دارند.

ابوهاشم جعفری از امام جواد علیه السلام حدیث جامعی نقل کرده که قسمتی از آن چنین است:

قَوْلُکَ إِنَّ اللَّهَ قَدِیرٌ خَبَّرْتَ أَنَّهُ لَا یُعْجِزُهُ شَیْ ءٌ فَنَفَیْتَ بِالْکَلِمَهِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ کَذَلِکَ قَوْلُکَ: «عَالِمٌ» إِنَّمَا نَفَیْتَ بِالْکَلِمَهِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ... فَقَالَ الرَّجُلُ: فَکَیْفَ سَمَّیْنَا رَبَّنَا سَمِیعاً؟ فَقَالَ: «لِأَنَّهُ لَایَخْفی عَلَیْهِ مَا یُدْرَکُ بِالْأَسْمَاعِ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِی الرَّأْسِ وَ کَذلِکَ سَمَّیْنَاهُ بَصِیراً لِأَنَّهُ لَایَخْفی عَلَیْهِ مَا یُدْرَکُ بِالْأَبْصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَیْرِ ذلِکَ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِبَصَرِ لَحْظَهِ الْعَیْنِ (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۲۸۶).

در این حدیث نیز امام جواد علیه السلام چهار صفت: «قدیر»، «عالم»، «سمیع» و «بصیر» را به صورت تنزیهی معنا فرمودند.

در روایتی دیگر، شخصی از امام باقر علیه السلام پرسید: « پس چگونه پروردگارمان را سمیع نامیده ایم؟» آن حضرت پاسخ دادند: «لِأَنَّهُ لَا یَخْفَی عَلَیْهِ مَا یُدْرَکُ بِالْأَسْمَاعِ... وَ کَذَلِکَ سَمَّیْنَاهُ بَصِیراً لِأَنَّهُ لَا یَخْفَی عَلَیْهِ مَا یُدْرَکُ بِالْأَبْصَارِ» (همان:۱۱۷).

این که صفات منسوب به ذات پروردگار صرفاً معنای تنزیهی دارند، قاعده ای کلی است که امامان معصوم با مثال-های مختلف آن را تبیین فرمودند. به هر روی، نتیجهٔ سخن آن است که بین احادیث « نفی صفات از ذات» و احادیث «اثبات صفات برای ذات» هیچ گونه تعارضی وجود ندارد. از جهت عقلی « صفات منتسب به ذات» فقط برای تنزیه خدای متعال از نقص و حد و تشبیه به مخلوقات هستند (که از هیچ یک از آن ها مفهومی اثباتی نداریم)، و احادیث نفی صفات نیز دقیقاً همین معانی را از ذات الهی نفی می کنند. مطلب دیگر این که این صفات نقش

ص: ۴۱

تعبیری دارند نه توصیفی؛ یعنی اسما و صفات انسان را به سوی خدای شناخته شده عبور می دهند.(۱)

وصف به افعال

امامـان معصـوم علیهم السـلام گـاه در کنـار وصـف سـلبی و نفی هرگـونه صـفتی از خداونـد متعـال، معنـای دیگری از صـفت را به پروردگار نسبت داده انـد. آن معنا این است که مخلوقاتِ خداونـد را صـفت و نشانهٔ خداوند نامیده اند. در روایات اهل بیت به این گونه صـفات مخلوقی، «وصف به افعـال» گفته می شود. وصف فعلی بـدین معنـاست که تمـام اوصـاف خداونـدی از علم و قـدرت گرفته تا سایر اسما و صفات، همگی به افعال و آثار حق تعالی در عالم خلق اشاره دارند و بدین وسیله منشأ آن کمالات را نشان می دهنـد. البته این معنا، یعنی توصیف فعلی خداوند با توصیـف-ناپذیری خداوند و نفی صـفت از ذات الهی کاملًا سازگار است، زیرا همان گونه که پیش تر گفته شـد، روایات نفی صـفات همه ناظر به نفی صـفت و حیثیات متعـدد از ذات خداونـد است، اما در مقام فعل، اثبات صفت برای خداوند کاملاً صحیح است و در این زمینه روایات متعددی وجود دارد؛ برای مثال، در اهمیت توصیف فعلی خداوند، امیرالمؤمنین علیه السـلام در خطبهٔ مشهوری می فرمایند: «الَّذِی سُئِلَتِ الْأَنْبِیَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَ لَا بنقص بَلْ وَصَفَتْهُ بِفِعَالِهِ وَ دَلَّتْ عَلَیْهِ بِآیَاتِه» (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۴۱)؛ یعنی هنگامی که از پیامبران دربارهٔ خـدا پرسـش می شـد، آن ها خداونـد را به حد و نقص وصف نمی کردند، بلکه او را با افعالش وصف می کردند. نکتهٔ مهم در این حدیث که مؤید مطالب پیشـین در نفی صفات از ذات الهی است، این است که امام هرگونه وصـفی ناظر به ذات خداوند را مسـتلزم نقص و تحدید می داند و تنها وصـفی را صـحیح می دانـد که ناظر به افعال و آیات خداونـد باشـد. طبق این حـدیث تنها صـفاتی را می توان به خـدا نسـبت داد که مخلوق او باشـند. وصف فعلی خداوند در روایات اهل بیت به طور مفصل تبیین شده است. مثلاً در قسمتی از یک حدیث چنین آمده است: «إِنَّمَا قُلْتُ اللَّطِیفُ لِلْخَلْقِ اللَّطِیف» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۶۳)؛ یعنی ما خداونـد را از آن جهت «لطیف» می خوانیم که خلقش لطیف است. در این حدیث نیز خداوند با صفت مخلوقی خودش را وصف کرده است. بنابراین، اسما و صفاتی که به نحو ایجابی بر خداوند اطلاق می-شوند، وصف فعلی یا سلبی هستند.

۱- . برای توضیح مکتب توصیف و مکتب تعبیر (ر.ک: برنجکار،۱۳۸۳: ۱۹۹).

ص: ۴۲

چالشهای قول به انتساب صفت در ذات الهی

اشاره

بعد از این که نحوهٔ انتساب صحیح صفات به پروردگار (وصف فعلی و سلبی) مشخص شد، اکنون باید دید در سخنان معصومان علیهم السلام چه معارفی دربارهٔ معناشناسی صفات ارائه شد و به لحاظ عقلی چه محذوراتی وجود داشت که امامان معصوم از اثبات صفت در ذات الهی دوری می جستند. سخنان ائمه علیهم السلام دربارهٔ معناشناسی صفات هرکدام به قاعده ای کلی اشاره دارد که برای نمونه به برخی اشاره می شود.

الف) وصف و تحدید

در سخنان معصومان علیهم السلام، همواره وصف و تحدید ملازم همدیگر شمرده شده است. این ملازمه از روایات به راحتی استنباط می شود.

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام ضمن ایراد خطبه ای برای مردم کوفه، فرمودند: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَهُ» (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۴۰).

امام در این خطبه می فرمایند که هرگونه توصیفی از خداوند، باعث محدود کردن او می شود، هرکس خداوند را محدود کند، او را شمارش کرده و کسی که خداوند را شمارش کند، ازلیت او را باطل دانسته است.

در حدیث مزبور، هرگونه توصیفی از خداوند سبب محدویت خدا دانسته شده، زیرا همهٔ اوصافی که ما می فهمیم از عالم مخلوقات اخذ شده؛ به بیان دیگر، هر صفتی که برای خداوند قائل می شویم، در واقع ویژگی ای از ویژگی های مخلوقات را به او نسبت داده و با همین وسیله او را محدود کرده ایم. محدود کردن نیز باعث شمارش می شود، زیرا شمارش کردن به این است که به او عددی را نسبت دهیم؛ مثلاً بگوییم: یک در کنار دو، سه و... . چرا هرکس او را محدود کند، عددی را به او نسبت داده است؟ به خاطر این که برای او مثل و شبیه قائل شده است. کسی که با بیان وصفی برای خداوند او را محدود کرده است، در حقیقت شبیه و مانندی برای او از در نزد خود تصور کرده و آن را در کنار خدای واقعی قرار داده است. به این ترتیب، او را یکی فرض کرده که در کنارش دو، سه و... وجود دارد. در واقع، نسبت عدد به او داده است.

۲. در حدیثی دیگر امام سجاد علیه السلام به ابوحمزه فرمودند: «إِنَ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ عَظُمَ رَبُّنَا عَنِ الصِّفَةِ فَكَيْفَ يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ مَنْ لَا يُحَدُّ» (همان:۱۰۰).

در این حدیث نیز به این نکته اشاره شده است که هر نوع وصف کردنی، نوعی محدود کردن است. در این جا امام می فرماید خداوند بزرگ تر از آن است که قابل وصف کردن باشد.

ص: ۴۳

۳. در حدیثی مشابه حدیث مزبور، امام صادق علیه السلام می فرمایند: «إِنَ اللَّهَ لَا یُوصَفُ وَ کَیْفَ یُوصَفُ وَ قَدْ قَالَ فِی کِتَابِهِ: وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ فَلَا یُوصَفُ بِقَدَرٍ إِلَّا کَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِک» (همان:۱۰۳).

در این حدیث به جای «حد»، از کلمهٔ «قدر» استفاده شده است. هر وصفی حاکی از اندازه و حدی است که خداوند از هر اندازه و حدی منزه است.

۴. احادیثی که در تفسیر کلمهٔ «الله اکبر» وارد شده، گویای این نکته است که هر گونه وصف، حتی در جایی که خداوند را برتر و بزرگ تر از هر چیزی می شماریم، مستلزم تحدید است. در یکی از این احادیث آمده: شخصی در حضور امام صادق علیه السلام عبارت «الله اکبر» را به زبان آورد. امام از او پرسید: خداوند از چه چیزی بزرگ تر است؟ گفت: از هر چیزی. امام فرمود: «حَدَّدْتَهُ»؛ او را محدود کردی. آن مرد گفت: پس چگونه بگویم؟ فرمود: «اللَّهُ أَکْبَرُ مِنْ أَنْ یُوصَفَ» (همان:۱۱۷)؛ خداوند بزرگ تر از آن است که وصف شود.

نکتهٔ مهمی که امام در این حدیث تذکر داده اند این است که اگر کسی معتقد شود خداوند از هر چیزی بزرگ تر است، به نوعی او را محدود کرده است، زیرا بین خدا و چیزهای دیگر مشابهت قائل شده، سپس خدا را از آن ها برتر دانسته است. لذا اگر خداوند حقیقتاً غیر قابل تشبیه به غیر خودش باشد، به هیچ حدی محدود و به هیچ وصفی موصوف نمی گردد. معنای «الله اکبر» نیز اشار به همین حقیقت دارد که خداوند برتر از آن است که به وصف درآید. و چون خدا قابل وصف نیست پس هیچ صفتی برای ذات مقدسش نمی توان قائل شد.

کلینی رحمه الله علیه در کتاب کافی، باب «النهی عن الصفه بغیر ما وصف نفسه تعالی» سه حدیث با سندهای مختلف نقل می کند که در این عبارت مشترک هستند: «سُبْحَانَ مَنْ لَا یُحَدُّ وَ لَا یُوصَفُ» (همان:۱۰۲و۱۰۳). در این فقره نیز حد نداشتن و وصف نداشتن با هم آمده است. شاید در این احادیث این اشکال مطرح شود که این احادیث تنها به معنای نفی توصیف خداوند است؛ در جواب می توان گفت که در احادیث پیشین ثابت شد که هر صفت و موصوفی مخلوق است و هر مخلوقی محدود است. چگونه امکان دارد مخلوقی حد نداشته باشد و قابل توصیف نباشد؟ بنابراین نمی توان گفت که این احادیث در مقام اثبات صفات نامحدود برای حق تعالی است، زیرا تعبیر صفات نامحدود همان طور که پیش تر اشاره شد نوعی تناقض گویی است.

ب) وصف و تشبیه

در احادیث پیشین، روشن شد که لازمهٔ اثبات صفت مستلزم تحدید است و نیز بر این نکته تأکید شد که صفت و موصوف هر دو مخلوقند. علاوه بر این، در احادیث به صورت قاعدهٔ کلی

ص: ۴۴

بیان شده است که: اثبات صفت برای ذات الهی مستلزم تشبیه کردن خداوند به مخلوق است. در این باره امام رضا علیه السلام ضمن ایراد خطبه ای در باب توحید، فرمودند: «لَا نَفْیَ مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِیهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰)؛ یعنی با وجود اثبات صفت، تشبیه نفی نمی شود.

مطابق این فقره، لازمهٔ نفی تشبیه از صانع، این است که صفتی را برای ذات اثبات نکنیم.

خطبهٔ دیگری را شیخ مفید در این باره نقل کرده است که می تواند تأیید بر این نکته باشد:

وَ نِظَامُ تَوْحِیدِهِ نَفْیُ التَّشْبِیهِ عَنْهُ جَلَّ عَنْ أَنْ تَحُلَّهُ الصِّفَاتُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ کُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ وَ شَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَیْسَ بِمَصْنُوعٍ بِصُنْعِ اللَّهِ یُسْتَدَلُّ عَلَیْهِ... (مفید،۱۴۱۳ق، ۱: ۲۲۳).

در این کلام نیز اثبات صفت برای خداوند مستلزم تشبیه دانسته شده است.

ج) تباین میان خالق و مخلوق

پیش تر گفته شد که وصف، مستلزم تحدید و تشبیه است و صفت داشتن خاص اشیا و مخلوقات است. نکتهٔ دیگر و مهمی که باید مد نظر قرار گیرد این است که میان خالق و مخلوق در ذات و صفات تباین وجود دارد. در این باره روایات متعددی وجود دارد که بر این قاعدهٔ کلی و مهم تأکید دارند؛ مثلاً در خطبه ای از امام رضا علیه السلام که در گذشته قسمتی از آن را نقل کردیم، چنین آمده است: «فَکُلُّ مَا فِی الْخَلْقِ لَا یُوجَدُ فِی خَالِقِهِ وَ کُلُّ مَا یُمْکِنُ فِیهِ یَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰).

در این فقره از حدیث، امام به قاعده ای عقلی اشاره کرده اند که: هر چه در مخلوقات است، در خالق آن ها یافت نمی شود؛ یعنی باید همهٔ ویژگی های مخلوقات را از خالق نفی کنیم. نکتهٔ عقلی دیگر در این حدیث آن است که هر صفتی که در مخلوقات امکان وقوع دارد، برای خالق ممتنع است؛ یعنی اگر اتصاف مخلوقی به صفت ممکن باشد، باید اتصاف آن را به خالق محال بدانیم.

در خطبه ای از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین آمده است: «الَّذِی بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَیْ ءَ کَمِثْلِهِ...» (همان:۳۲)؛ کسی که مباین با خلق است، پس هیچ چیز شبیه او نیست. در این حدیث تعبیر «بان» به کار رفته است؛ یعنی جدایی خلق از خالق به این است که صفات و خصوصیات آن ها شباهتی با یکدیگر ندارند. لذا امام در ادامهٔ حدیث فرمودند: «فَلَا شَیْ ءَ کَمِثْلِهِ»؛ مثل و مانندی ندارد. از این جدایی در احادیث با لفظ «بینونت» هم تعبیر شده است. و طبق آنچه از

ص: ۴۵

امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده، بینونت میان خلق و خالق بینونت صفت است نه بینونت عزلت.(۱) این مطلب از واژهٔ «بینونت صفت» نباید انتزاع شود که خدا در مقام ذات صفت دارد، چرا که قاعدهٔ « کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» در این جا نیز جاری است.

تعبیر دیگری که از حضرت امیر علیه السلام برای بیان همین معنا آمده، چنین است: «مُبَایِنٌ لِجَمِیعِ مَا أَحْدَثَ فِی الصِّفَاتِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۶۹)؛ با همهٔ آنچه ایجاد کرده، در صفات مباین است. این فقره، توضیح بینونت صفت است که در سخن امام علی علیه السلام به آن اشاره کردیم. طبق سخن امام علیه السلام هر صفتی که مخلوقات دارند، نباید مشابه آن را به خالق نسبت دهیم.

امام علی علیه السلام در خطبهٔ دیگری در این باره می فرمایند:

وَ الْحِجَابُ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ خَلْقِهِ خَلْقُهُ إِیَّاهُمْ لِامْتِنَاعِهِ مِمَّا یُمْکِنُ فِی ذَوَاتِهِمْ وَ لِإِمْکَانٍ مِمَّا یَمْتَنِعُ مِنْهُ وَ لِافْتِرَاقِ الصَّانِعِ مِنَ الْمَصْنُوعِ وَ الْحَادِّ مِنَ الْمَحْدُودِ وَ الرَّبِّ مِنَ الْمَرْبُوبِ... (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۱۳۹).

طبق این حدیث، تمامی احکامی که در مصنوع و محدود جاری است، در صانع و حاد نباید جاری گردد؛ از این رو، هیچ یک از صفات مخلوقات قابل انتساب به خالق آن ها نیستند، زیرا این ها همگی حدودی هستند که صانع برای مصنوعات قرار داده و محال است که آن حدود، خود صانع را محدود کند و حد بزنند. در سخنان معصومان علیهم السلام به وفور به این نکته اشاره شده است که فقط به ذکر یک حدیث بسنده می شود.

زراره از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: «إِنَّ اللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ وَ کُلُّ مَا وَقَعَ عَلَیْهِ اسْمُ شَیْ ءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللَّهَ» (همان:۸۲).

در این حدیث، تعبیر خلو و خالی بودن آمده که بیانگر تباین در ذات و صفات است. در بخش اخیر حدیث که در روایات اهل بیت تکرار شده، بر همین مطلب تأکید ورزیده و افزوده اند که حتی اطلاق واژهٔ «شی ء» بر خداوند و آفریدگان به یک معنا نیست و کاربرد این واژه در هر دو مورد، هیچ گونه سنخیتی را نشان نمی دهد (سبحانی،۱، ۱۳۸۰: ۱۳۹).

به هر روی، صفت داشتن مستلزم تحدید است و از خصوصیات اشیا و مخلوقات است. و چون نسبت بین خدا و خلق تباین است، طبق این گروه از احادیث، خداوند در مقام ذات هیچ گونه صفتی ندارد.

۱- . این تعبیر از امیرالمؤمنین نقل شده که فرمودند: «حُکْمُ التَّمْیِیزِ بَیْنُونَهُ صِفَهٍ لابَیْنُونَهُ عُزْلَه» (طبرسی،۱۴۰۳ق،۱: ۲۰۱). مقصود از بینونت، عزلت، دوری و فاصله داشتن است که در میان اجسام مشاهده می شود، زیرا هیچ چیزی از خداوند دور نیست و فاصله ندارد، بلکه او با همه چیز در مراتب هستی معیت و حضور دارد.

ص: ۴۶

د) وصف و احاطه

در روایات متعدد از امامان معصوم علیهم السلام، وصف مستلزم نوعی احاطه دانسته شده است. وصف در هر جا و نسبت به هر کس باشد، گونه ای از احاطه به موصوف را در پی دارد؛ یعنی احاطهٔ علمی همواره از طریق وصف حاصل می شود و داشتن وصف از شیئی، به احاطهٔ علمی او می انجامد (همان:۱۰۲).

در تعالیم اهل بیت علیهم السلام به طور صریح هرگونه احاطهٔ فکری، عقلی و وهمی از خداوند نفی شده است؛ مثلاً در خطبه ای از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ لَا تُحِیطُ بِهِ الْأَفْکَارُ وَ لَا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ وَ لَا تَقَعُ عَلَیْهِ الْأَوْهَام» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷۹).

در این روایت، هرچند احاطه از طریق افکار نفی شده، با آنچه در همین روایت دربارهٔ عقول و اوهام آمده است، دانسته می شود که احاطهٔ فکری با احاطهٔ عقلی از این جهت تفاوتی ندارد (سبحانی،۱، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

امام در خطبهٔ دیگری می فرمایند: «قَدْ یَئِسَتْ مِنِ اسْتِنْبَاطِ الْإِحَاطَهِ بِهِ طَوَامِحُ الْعُقُولِ... وَ تَحَیَّرَتِ الْأَوْهَامُ عَنْ إِحَاطَهِ ذِکْرِ أَزَلِیَّتِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷۰). ایشان در این خطبه هرگونه احاطهٔ عقلی و وهمی را از خداوند نفی می کنند.

در حدیثی دیگر امام رضا علیه السلام می فرمایند: «الْمُمْتَنِعِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ وَ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْیَتُهُ وَ مِنَ الْأَوْهَامِ الْإِحَاطَهُ بِه» (همان:۵۶).

در این روایت نیز هرگونه صفت و تسلط اوهام بر ذات الهی نفی شده است.

در مقابلِ صفات احاطه از «صفات اقرار» نام برده شده و تمام صفاتی که در لسان ائمه علیهم السلام به خداوند منسوب است، در زمرهٔ صفات اقرار معرفی شده اند. امام صادق علیه السلام در توحید مفضل به این نکته اشاره فرموده است. ایشان شناخت حقیقی پروردگار را فراتر از عقل شمرده، می فرمایند: «أَفَلَا تَرَى کَیْفَ وَقَفَ الْبَصَرُ عَلَى حَدِّهِ فَلَمْ یَتَجَاوَزْهُ فَکَذَلِکَ یَقِفُ الْعَقْلُ عَلَى حَدِّهِ مِنْ مَعْرِفَهِ الْخَالِقِ فَلَا یَعْدُوهُ ... إِنَّ الْعَقْلَ یَعْرِفُ الْخَالِقَ مِنْ جِهَهٍ تُوجِبُ عَلَیْهِ الْإِقْرَارَ وَ لَا یَعْرِفُهُ بِمَا یُوجِبُ لَهُ الْإِحَاطَهَ بِصِفَتِه. (مفضل، بی تا:۱۷۷؛ مجلسی،۱۴۰۳ق،۳: ۱۴۷).

بنابراین، عقل از شناختی که سبب احاطه به صفات خداوند شود، ناتوان است و توان عقل در شناخت پروردگار تنها در حد اقرار و اعتراف اوست.

ه) وصف و توهم

پیش تر در توضیح روایات گفته شد که همواره وصف و تحدید ملازم یکدیگرند. از مجموعهٔ روایات به دست می-آید که وصف به معنای «حد» و اندازه برای موصوف است که این حد، گاه

ص: ۴۷

حسی، گاه وهمی و گاه عقلی است.(۱) بنابراین می توان گفت که میان وصف و توهم نیز ملازمه برقرار است. در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به این ملازمه اشاره شده است. در ابن باره ابوهاشم جعفری حدیثی از امام رضا علیه السلام نقل می کند:

سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّهِ هَلْ یُوصَفُ؟ فَقَالَ أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ قُلْتُ بَلَی قَالَ أَمَا تَقْرَأُ قَوْلَهُ تَعَالَی: لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ قُلْتُ بَلَی قَالَ فَتَعْرِفُونَ الْأَبْصَارَ قُلْتُ بَلَی قَالَ مَا هِیَ قُلْتُ أَبْصَارُ الْعُیُونِ فَقَالَ إِنَّ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَکْبَرُ مِنْ أَبْصَارِ الْعُیُونِ فَهُوَ لَا تُدْرِکُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَوْهَامَ (کلینی،۱۴۰۷ق،۱: ۹۸).

در این حدیث امام به أبصار العیون اشاره کرده و فرمودند که اوهام القلوب (افکار قلبی) بزرگ تر از دیدگان چشم-هاست؛ پس افکار او را در نمی یابند، در حالی که او افکار را در می یابد. در این حدیث ابوهاشم جعفری دربارهٔ توصیف ناپذیری خداوند سؤال می کند، اما امام علیه السلام در پاسخ به توهم (۲) ناپذیری و تصورناپذیری خداوند متعال تذکر می دهند. پس معلوم می شود که میان توصیف خداوند و توهم و تصور خداوند ملازمه و ارتباط برقرار است؛ یعنی در واقع امام از طریق توهم ناپذیری خداوند، به توصیف ناپذیری خداوند تذکر داده اند. نکته ای که باید در این-جا مدنظر قرار گیرد این است که در برخی احادیث مثل حدیث مزبور، هر جا سخن از توصیف ناپذیری خداوند مطرح شده، به آیهٔ شریفه: « لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ» استناد شده است.

در حدیثی دیگر از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

إنَ اللَّهَ عَظِیمٌ رَفِیعٌ لَا یَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَی صِفَتِهِ وَ لَا یَبْلُغُونَ کُنْهَ عَظَمَتِهِ لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ وَ لَا یُوصَفُ بِکَیْفٍ وَ لَا أَیْنٍ وَ حَیْثٍ وَ کَیْفَ... (همان:۱۰۳).

در این حدیث نیز توصیف ناپذیری خداوند توسط بندگان به آیهٔ شریفه: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ» استناد شده است. از سوی دیگر، در تفسیر امامان معصوم علیهم السلام از آیه: «لاـ تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ» از واژهٔ «أبصار» به اوهام و افکار تفسیر شده است.(۳) با عنایت به این دو نکته

۱- . برا ی فهم معنای انواع «حد» (ر.ک: سبحانی ، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

۲- . اوهام جمع «وهم» و به معنای خطورات ذهنی است. در معنای آن آمده: «الوهم: مایقع فی الذهن من الخاطر.» (ابراهیم مصطفی، ۱۳۹۲ق: ۱۰۶).

۳- . در حدیثی امام صادق در تفسیر این آیه فرمودند: «احاطه الوهم» (کلینی،۱۴۰۷ق، ۱: ۹۸). در این حدیث از «ابصار» به «اوهام» تفسیر شده است. در حدیثی دیگر از امام رضا چنین آمده: «...قال الله: «لاتُدْرِکُهُ الأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» هـذه الأبصار لیست هی الأعین، إنما هی الأبصار التی فی القلب لایقع علیه الأوهام- و لایدرک کیف هو...» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۷۳). در این حدیث نیز منظور از «ابصار» چشم های سر نیست، بلکه منظور چشم های قلب هست؛ منظور همان افکار و اوهام است که مرتبه بالاـتری از ادراک است. این مرتبه ظریف تر ادراک را نیز اهل بیت(ع) نفی کرده اند که به طریق اولی مرتبه نازل تر نیز نفی می شود.

ص: ۴۸

می توان به این نتیجه رسید که توصیف خداوند ممکن نیست به خاطر این که «لاتدرکه الابصار»؛ یعنی اوهام نمی توانند خداوند را توصیف کنند. پس در این حدیث نیز لازمهٔ توصیف خداوند، تصور خداوند با اوهام و افکار دانسته شده است.

شاهد دیگر، سخن امام سجاد علیه السلام به ابوحمزه ثمالی است که فرمودند: «کیف یوصف من لا یحد وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ و لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ... وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیر» (عیاشی،۱۳۸۰ق،۱: ۳۷۳).

در این حدیث نیز (با توجه به تفسیری که از معنای «لاتدرکه الابصار» بیان شد) توصیف خداوند با تحدید و توهم خداوند، ملازم یکدیگر دانسته شده است.

نتیجه

از مجموع آنچه ذکر شد می توان به این نتیجه رسید که مطابق روایات اهل بیت علیهم السلام، اساساً صفت داشتن از ویژگی های مخلوق و اشیاست و اثبات هرگونه صفت و حیثیت در ذات ممتنع است، زیرا اتصاف ذات الهی به هرگونه صفتی مستلزم تحدید، احاطه، تشبیه و تعین ذات ربوبی است. به همین دلیل است که در روایات اسلامی کمال توحید، نظام توحید و کمال اخلاص در نفی صفات دانسته شده است. از سوی دیگر، حقیقت اوصافی که خداوند به واسطهٔ آن خود را ستوده ناظر به وصف فعلی یا سلبی خداوند هستند؛ از این رو، به فرمودهٔ امام صادق علیه السلام که فرمود: «کل هذه صفات اقرار لا ـ صفات احاطه»، باید به آنچه خداوند خود را به آن ستوده تنها اقرار و از حمل هرگونه مفاهیم اثباتی بر ذات خداوند، احتراز کرد. در روایات اهل بیت علیهم السلام از این نظریهٔ معرفتی، یعنی نفی صفت از ذات و حمل اوصاف خداوند به وصف سلبی و فعلی، به مذهب اثبات بلا تشبیه، تعبیر شده است. به تعبیری این نظریه برگرفته از حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام است که هنگامی که از ایشان دربارهٔ «توحید» پرسیده شد، فرمودند:

إِنَّ لِلنَّاسِ فِی التَّوْحِیدِ ثَلَاثَهَ مَذَاهِبَ مَذْهَبُ إِثْبَاتٍ بِتَشْبِیهٍ وَ مَذْهَبُ النَّفْیِ وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتٍ بِلَا تَشْبِیهٍ فَمَذْهَبُ الْإِثْبَاتِ بِتَشْبِیهٍ لَا یَجُوزُ وَ مَذْهَبُ النَّفْیِ لَا یَجُوزُ وَ الطَّرِیقُ فِی الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِیهٍ (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۱).

ص: ۴۹

منابع

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، تصحیح: ابراهیم محمد ابوالفضل، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی(شیخ صدوق)، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول.

۳. ، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.

۴. انیس، ابراهیم مصطفی، (۱۳۹۲ق)، المعجم الوسیط، استانبول، المکتبه الاسلامیه.

۵. برنجکار، رضا، (۱۳۸۳)، حکمت و اندیشه دینی، تهران، انتشارات نبأ، چاپ اول.

۶. جعفی کوفی، مفضل بن عمر، (بی تا)، توحید المفضل، تصحیح: کاظم مظفر، قم، نشر داوری، چاپ سوم.

۷. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۰ق)، توحید علمی و عینی، تهران، حکمت.

۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات، بیروت، دارالقلم، چاپ اول.

۱۰. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، «اسماء و صفات خداوند»، مندرج در دانشنامه امام علی، ج۲، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

۱۱. شبر، عبدالله، (۱۳۱۸ق)، حق الیقین، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۲. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، نسخه: صبحی صالح، قم، نشر هجرت، چاپ اول.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۱۴. ، (۱۹۸۱)، اسفار اربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۵. طبرسی، احمدبن علی،(۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، تصحیح: محمدباقر خرسان، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول.

۱۶. عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه، چاپ اول.

۱۷. فاضل مقداد، سیوری، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیه، تصحیح: شهید قاضی طباطبایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۱۸. قمی، قاضـی سعید، (۱۴۱۵ق)، شـرح توحیـد صدوق، تصـحیح: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسـلامی، چاپ اول.

۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، کافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۲۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۲۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الارشاد، تصحیح: مؤسسه آل البیت، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول.

۲۲. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، چاپ اول.

۲۳. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، (۱۳۲۴ق)، منهاج البراعه، تصحیح: ابراهیم میانجی، تهران، مکتبه الاسلامیه، چاپ چهارم.

ص: ۵۰

آموزه بداء در اندیشه امامیه از آغاز غیبت تا پایان مدرسه بغداد

اشاره

سیدجمال الدین موسوی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۲۶

چکیده

اندیشهٔ ناب و توحیدی «بداء» گرچه در جامعهٔ مسلمانان نخستین وجود داشت، اما بنا به دلایلی تنها در جامعهٔ شیعی استمرار یافت. تا پایان عصر حضور ائمه علیهم السلام، میان متکلمان شیعه اختلافی در تبیین بداء وجود نداشت. بعد از این دوره و در زمانی که کلام شیعه دوران رکود و فترت را پشت سر می گذاشت، گروهی از معتزلیانِ شیعه شده و متکلمان عقل گرای شیعه تبیین جدیدی از بداء ارائه داده و آن را هم وزن نسخ دانستند. این اندیشهٔ جدید که در ابتدا گروه اندکی طرف دار آن بودند، رفته رفته جایگاه مهمی در میان متکلمان شیعه پیدا کرد، به گونه ای که در اواسط قرن پنجم تقریباً همه گیر شد. تبیین این اندیشهٔ جدید با شیخ مفید ادامه یافت و شاگردان وی نیز ادامه دهندهٔ همین مسیر بودند.

واژگان کلیدی

بداء، متکلمان بغداد، نسخ، متکلمان کوفه.

۱- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)).

ص: ۵۱

مقدمه

با مطالعه در عناوین و موضوعات کلامی به تغییر و تحولاتی در آن برمی خوریم که گاه موجب فرسنگ ها فاصله میان دیدگاه های نخستین با نظریـۀ دانشـمندان دوره های بعدی است. مطالعات تاریخی و روش مند می تواند ما را در تبیین و تحلیل بهتر این تغییرات یاری دهد.

اندیشـۀ نـاب شـیعی «بـداء» نیز دست خوش تغییر و تبـدیل در دوره هـای گوناگون بوده است. جوهرۀ تفکر بـداء در میان مسـلمانان نخستین وجود داشت، هرچنـد در آن دوره به پختگی کامل نرسـید. شاهـد بر این مـدعا، وجود روایات بسـیار محدود در تصـریح به بداء و عدم پرسشـگری راویان از این آموزه است؛ گرچه روایات فراوانی مانند تغییر مدت عمر به واسطۀ اعمالی مانند صدقه و صله رحم و به طور کلی تغییر قضا و قدر وجود دارد که از آن به جوهرۀ بداء تعبیر می شود.

در میان متکلمان و محدثان امامیه در کوفه، اختلافی در این باره وجود نداشـته و همگی آنان قائل به جواز بداء دربارۀ خداوند بوده انـد. معنای بداء نزد آنان «تغییر در ارادۀ خداوند است، به گونه ای که در وقتی از اوقات ارادۀ انجام کاری را دارد و به علت حدوث بداء از انجام آن خودداری می کند» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹).

این عقیـده که در اصـطلاح متکلمان قرن چهارم از آن به «بـداء در اخبار» تعبیر می شد (همان: ۲۰۶)، به متکلمان کوفه و هم فکران آن ها اختصاص داشت و از اواسط قرن سوم رفته رفته متکلمان شیعی، تبیین جدیدی از بداء ارائه کردند که در آن بداء را مساوی با نسخ و به تعبیری بداء در اوامر و نواهی می دانستند. بعدها متکلمان مدرسۀ بغداد نظیر شیخ مفید و سپس شاگردانش با اندکی تغییر، این تبیین را ادامه دادنـد. به طور کلی، متکلمان بغـداد به اصول کلامی و معرفتی شـیعه پای بنـد بودند، اما در مقام تبیین آن ها بنا به دلا‌یلی، از جمله جریـان غـالب و عقل گرای معتزلی به حـداقل اکتفا کردنـد؛ از این رو، در بسـیاری از آموزه ها با متکلمان پیشـین امامیه هم رأی بوده و فقط در پاره ای از جزئیات با هم تفاوت دارند. در بحث بداء نیز افرادی مانند شیخ مفید و شیخ طوسی روایات بـداء را پـذیرفته و در صـدد توجیه آن ها بر آمده اند، به گونه ای که با علم پیشـین خداوند منافات نداشـته باشد و آن ها را بر تغییر شرایط و مصالح حمل کرده اند؛ گرچه افرادی مانند سـید مرتضـی با ناصـحیح خواندن روایات بداء، فاصلۀ بیشتری با متکلمان کوفه گرفته انـد. این مقـاله به متکلمان بغـدادی محـدود نبوده و احیاناً افرادیماننـد شـیخ صـدوق را نیز که از متکلمان مدرسـۀ قم بوده و دیدگاهش دربارۀ بداء شبیه به دیدگاه بغدادیان است، شامل می گردد.

ص: ۵۲

این مقاله با نگاهی تاریخی به مسئله، در صدد یافتن چیستی، چگونگی و چرایی این تغییر است.

نقطه آغازین

شواهـد بسیاری بر اختلاف و تغییر در اندیشـۀ بـداء میان متکلمان کوفه و متکلمان بغداد وجود دارد؛ از جمله گزارش خیاط معتزلی است که در آن قول به بداء را به همۀ شیعه نسبت داده و بداء نزد آنان را به این معنا دانسته که خداوند خبر می دهد کاری را انجام خواهد داد و سپس بداء برای او حاصل شده و آن را انجام نمی دهد (۱) (خیاط، ۱۹۹۳: ۶).

اشعری نیز اندیشۀ بداء را به تمامی شیعه نسبت داده و اضافه می کند: برخی از آنان می گویند خداوند اراده می کند کاری را انجام دهد و سپس به علت بداء آن را انجام نمی دهد، و این به معنای نسخ نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۹۲).

در این گزارش تصریح شـده که بـداء با نسـخ تفاوت دارد و این از بهترین شواهد بر اختلاف تبیین کوفی و بغدادی بِداست. ممکن است قسمت انتهایی گزارش(۲) ، کلام خود اشعری باشد که در این صورت نیز باز شاهد خوبی بر این مطلب است، زیرا فهم متکلم بزرگی چون اشـعری و هم چنین خیاط معتزلی (چنان که به آن اشاره شد) نیز در حوالی سال ۳۰۰ هجری قمری، بر اختلاف این دو تبیین استوار است.

کهن ترین گزارشی که دربارۀ تبیین جدید از مفهوم «بداء» به دست ما رسیده، مربوط به گزارش خیاط معتزلی در ردّ بر ابن راوندی در کتاب الانتصار است. عبارت چنین است:

ثم قال صاحب الکتاب: فاما البـداء فان حـذاق الشـیعه یـذهبون الی ما یـذهب الیه المعتزله فی النسخ، فالخلاف بینهم و بین هولاء فی الاسم دون المسمی (خیاط، ۱۹۹۳: ۱۲۷).

از این گزارش دو نکته به دست می آید؛ اول این که در این زمان، یعنی اواخر قرن سوم، هنوز این قول در جامعۀ شـیعه فراگیر نشده و عـدۀ کمی قائـل به آن هسـتند. نظریـۀ مقابـل نیز نظر متکلمـان کوفه در این بـاب است که تـا اوایـل قرن چهارم ادامه داشـته و نظر اکثریت جامعۀ شیعه

۱- . برای شواهد بیشتر (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹، ۲۲۱).

۲- . عبارت چنین است: و یقول بعضـهم: قـد یأمر ثم یبدو له و قد یرید ان یفعل الشـی ء فی وقت من الاوقات ثم لا یفعله لما یحدث له من البداء و لیس علی معنی النسخ و لکن علی معنی انه لم یکن فی الوقت الاول عالما بما یحدث له من البداء.

ص: ۵۳

در آن زمان بوده است. نگارش کتاب هایی روایی با موضوع بداء و تفکر کوفی در این دوره از شواهد بر این مطلب است. محمدبن حسین بن ابی الخطاب(م ۲۶۲ق) و شلمغانی (۱) (م ۳۲۳ق) دارای کتاب در زمینهٔ بـداء و با تفکر کوفی بوده انـد. در قم نیز که به نوعی ادامه دهندهٔ مکتب کوفه است، محمدبن ابی زاهر (متوفای قبل از سال ۳۰۰ ق) و حمیری (زنده به سال ۲۹۰ ق) کتاب دربارهٔ بـداء تـألیف کرده انـد. از دیگر شواهـد ادامـهٔ تفکر کوفی در بـاب بـداء در اوایل قرن چهارم، گزارش اشـعری است. وی از یکی از مشایـخ شـیعه به نام حسن بن محمـد بن جمهور شـنیده است که در مواردی که خداونـد خبری را به بندگان ابلاغ نکرده باشد، بداء صورت می گیرد و در مواردی که اطلاع داده باشد، بداء نیست (اشعری،۱۴۰۰: ۴۹۲).

از دیگر شواهـد بر این مطلب، پاسـخی است که خیاط معتزلی به ابن راوندی داده و در آن تبیین جدیدی از بداء را به عده ای که با معتزله هم صـحبت بوده اند، نسبت می دهد و قول همهٔ شیعه را بداء در اخبار دانسته و این معنای از بداء هیچ گونه ارتباطی به نسخ در اوامر و نواهی ندارد(۲) (خیاط، ۱۹۹۳: ۱۲۷).

شاهد دیگر بر این مطلب، گزارش اشـعری در حوالی سال ۳۰۰ قمری است. در این گزارش سه قول به شـیعه نسبت داده شده که دو قول اول، نظر متکلمـان کوفه بوده و نظر سوم که در آن بـداء نفی شـده است، مربوط به متکلمـان عقل گرای بغـداد است (اشـعری، ۱۴۰۰: ۳۹).

نکتهٔ دوم این که، قائلان این نظریه از افراد نخبه و به اصـطلاح روشن فکر شـیعه بوده اند که کلمهٔ «حذاق» بر آن دلالت دارد. از این رو، این نظریه مربوط به متکلمـان عقـل گرای امـامیه است. برای یافتن این افراد کافی است نگاهی به متکلمان نیمـهٔ دوم قرن سوم و معاصـران ابن راونـدی بینـدازیم. این دانشـمندان همـان کسـانی هسـتند که خیاط معتزلی در جای جای کتاب خود از آنان به عنوان افرادی که با معتزله نشست و برخاست و ارتباط علمی داشته اند، یاد می کند و سعی دارد افکار و آرای آنان را متأثر از معتزله جلوه دهد؛ افرادی مانند: ابو الاحوص مصری، ابوعیسی وراق، ابن جبرویه، ابن مملک اصـفهانی، ابن قبه رازی، محمد بن بشـر حمدونی سوسنجردی، ابوسهل و حسن بن موسی نوبختی و ثبیت–بن محمد عسکری.(۳)

۱– . بـا توجه به نـام کتـاب هـای شـلمغانی به احتمـال فراوان، تمـام کتـاب های وی روایی نبود؛ علاوه بر این، وی فردی متکلم بود. بنابراین، به طور قطع نمی توان کتاب او در باب بداء را مطابق تفکر کوفی دانست.

۲– . عبـارت چنین است: «یقـال له: ان الرافضه لاـ تعرفت مـا حکیت، و انمـا خرجه لهم منـذ قریب نفر صـحبوا المعتزله. فامـا الرافضـه باسرها فانها تقول بالبداء فی الاخبار و لیس القول بالنسخ فی الامر و النهی من القول بالبداء فی الاخبار فی شیء.»

۳– . (نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۷، ۳۷۲، ۲۳۶، ۳۸۰، ۳۷۵).

ص: ۵۴

ابو الاحوص مصری به تصریح نجاشی فردی فقیه، متکلم و از اصحاب حدیث بوده است. پدرش اسدبن اعفر نیز از مشایخ حدیثی است و هر دوی آن ها ثقه هستند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۷). ظاهراً وی مسلک حدیثی داشته و نمی تواند از متکلمان عقل گرایی باشد که بداء را به معنای نسخ دانسته اند.

محمد بن هارون ابو عیسی وراق از متکلمان معتزلی است که شیعه شده و متوفای ۲۴۷ قمری در بغداد است (ذهبی، ۱۴۱۳، ۱۸: ۴۷۷). وی یکی از افرادی است که به احتمال قوی، مورد نظر ابن راوندی بوده و استاد ابن راوندی نیز بوده است (همان).

ابن جبرویه نیز از متکلمانی است که با معتزله در ارتباط بوده و با عباد بن سلیمان و افراد هم طبقهٔ وی مباحثاتی داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۶).

ابن مملک اصفهانی از دانشمندان معتزلی است که به دست ابن جبرویه شیعه شده و مجالس و مناظراتی با ابوعلی جبایی داشته است (همان: ۳۸۱).

محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی نیز از متکلمانی است که با معتزله حشر و نشر داشته و کتاب ابن–قبه را نزد بلخی برده و سپس نقض آن توسط بلخی را به ابن قبه تحویل داده است، و این اتفاق بار دیگر تکرار شده تا این که ابن قبه از دنیا رفته است؛ بر این اساس، وی تا زمان وفات ابن قبه در قید حیات بوده است.

ابوسهل و حسن بن موسی نوبختی نیز که تقریباً در یک زمان می زیسته اند، از متکلمان عقل گرا در این دوره بوده و مناظرات بسیاری با معتزلیان زمان خود داشتند. این دو، معاصر ابن راوندی بوده و به احتمال فراوان، از جمله حذاق شیعه ای هستند که ابن راوندی در کتاب خود ذکر کرده است.

چرایِ تغییر در تبیین اندیشه بداء

چرایِ تغییر در تبیین اندیشهٔ بداء

با توجه به ارتباط علمی متکلمان امامیه در نیمهٔ دوم قرن سوم با معتزله، بررسی اشکالات آنان بر بحث بداء می تواند در تحلیل چرایی این تغییر ما را یاری کند.

عمده ایراد معتزله بر بداء دو مطلب است که گزارش آن در منابعی مانند مقالات الاسلامیین و الانتصار آمده است. اشکال اول این که، معتزله نسخ در اوامر و نواهی را قبول داشته و این مطلب مورد پذیرش تمامی مسلمانان است، اما نسخ در اخبار که همان بِداست را منکر شده اند، زیرا هرگاه خداوند خبر دهد کاری را انجام می دهد و سپس آن را نسخ کرده و انجام ندهد، مستلزم کذب یکی از دو خبر است و کذب در ساحت خداوند راه ندارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰۶).

ص: ۵۵

اشکال دوم در کتاب الانتصار انعکاس یافته و در آن بداء مستلزم جهل به امور دانسته شده و هنگامی که خداوند از فعلی خبر دهد یا کاری را انجام دهد و سپس برای او روشن شود که درست نبوده است، کار دیگری را انجام می دهد، و چنین خدایی دارای کاستی است و خداوند از این امور به دور است (خیاط، ۱۴۱۳: ۱۳۰).

با توجه به این اشکالات، طبیعی به نظر می رسد عده ای از متکلمان شیعیِ عقل گرا که با جریان معتزلی بحث علمی دارند و از سوی دیگر، اصطلاحات و دستگاه مفهومی جریان متکلمان نظریه پرداز به حاشیه رفته است، در این مسئله هم رأی با معتزله شده باشند.

اساساً سنگ بنای بحث بداء دو مطلب است؛ علم و ارادهٔ خداوند. در باب علم، بداء در مدرسهٔ کوفه با تقسیم علم خداوند به «ذاتی» و «فعلی» تبیین می شد؛ بدین گونه که خداوند عالم به تمامی امور بوده و اموری که در آن بداء صورت می گیرد نیز معلوم خداوند است. این علم، علم ذاتی است که از سنخ علوم بشری نبوده و تنها معرفت ما به آن این است که جاهل نیست و ضد آن را از او نفی می کنیم.

مرتبهٔ دیگر از علم خداوند، علم فعلی است که بسته به شرایط مختلف قابل تغییر بوده و بداء در این مرحله اتفاق می افتد. تمامی اشکالاتی که منکران بداء مطرح می کردند، متوجه علم ذاتی بوده است.

در سال های پایانی قرن سوم، با توجه به اوج گیری معتزله و از رونق افتادن تبیین متکلمان کوفه از علم خداوند، متکلمان بغداد نیز فقط علم ذاتی را برای خداوند قائل شدند که بر اساس این تبیین، دو اشکال سابق بر بحث بداء وارد بوده و از این رو، بداء را به معنای نسخ دانستند؛ اما با این حال با توجیهاتی، تغییر در برخی تقدیرات الهی را پذیرفتند و در واقع بداء را به گونه ای تبیین کردند که مستلزم جهل در ساحت خداوند نشود. این همان تبیین حداقلیِ متکلمان بغدادی از آموزهٔ بداست که هدف از آن، دفاع از این آموزه در مقابل حملات معتزلیان است. این اشکال پیشینهٔ بیشتری نیز داشته است، به گونه ای که از خود ائمه علیهم السلام نیز دربارهٔ علم خداوند سؤال شده و آنان نیز در پاسخ-های خود همواره بر عالم بودن خداوند به تمامی امور، قبل الخلق و بعد الخلق تأکید کرده اند و بداء را مستلزم جهل خداوند ندانسته اند (کلینی، ۱۴۰۷،۱: ۱۴۸).

در اشکالات مطرح شده به بداء از سوی معتزله و پاسخ های آن توسط متکلمان امامیه، اثری از بحث «اراده» دیده نمی شود. تنها ردپای این بحث در گزارش های پراکنده ای است که در آنها

ص: ۵۶

عقیدهٔ متکلمان کوفه در باب بداء گزارش شده است؛ عباراتی مانند: «یجوز ان یبدو له اذا اراد شیئا» و «یرید ان یفعل الشیئ فی وقت من الاوقات ثم لا یحدثه» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹).

اراده نزد معتزله، صفت فعل بوده و خداوند مرید افعال خودش است به اراده محدثِ لا فی محل. ارادهٔ او در تکوینیات، ایجاد آن ها و در تشریعیات امر به آن هاست. آنان نیز ارادهٔ خداوند را همان افعال او می دانند (قاضـی عبد الجبار، ۱۹۶۲،۶: ۵). متکلمان امامی بغـداد نیز اراده به معنای کوفی آن را قائل نشدنـد، چنان که شـیخ مفیـد ارادهٔ خداونـد را در افعالش، خود آن افعال می داند و مرید بودن خداوند را فقط از جهت سـمع پذیرفته و آن را قابل تبیین عقلی نمی داند (مفید،۱۴۱۳(الف): ۵۳). بنابراین، تمامی اشکالات و پاسخ های داده شده در باب بداء فقط بر پایهٔ علم بوده، در حالی که علاوه بر علم، اراده نیز در این بحث دخیل است.

اندیشه شیخ صدوق

شیـخ صـدوق از محـدثان و متکلمان قرن چهارم است و در زمان حیاتش، تغییر در تبیین بـداء حدود یک قرن قبل اتفاق افتاده بود و بسـیاری از متکلمـان در این دوره این گونه می اندیشـیده انـد. فضـای ری نیز از این امر مسـتثنا نبوده و علاـوه بر این، شاهـد حضور برخی از متکلمان معتزلی نیز بوده است.

گرچه شـیخ صـدوق از محـدثان و متکلمان مدرسهٔ قم به حساب می آید، اما با توجه به مقطع زمانی حیات ایشان که در میانهٔ عصـر نوبختیان و معتزلیانِ شـیعه شده و مدرسهٔ کلامی شـیخ مفید قرار دارد و نیز، تفکر ایشان در باب بداء که بسـیار نزدیک به تفکر شیخ مفید است، بررسی اندیشهٔ ایشان ضروری به نظر می رسد.

قاضـی عبـدالجبار همـدانی، دانشـمند برجسـتهٔ معتزلی، به دعوت صاحب بن عباد در سال ۳۶۷ قمری وارد ری شده و سـمت قاضـی القضاتی این شـهر را عهده دار گشت (ابن کثیر، ۱۴۰۷،۱۱: ۲۹۱). هم زمان با ورود وی، بسـیاری از شاگردان او و افراد متعـددی از نقـاط دور و نزدیـک به ری آمـده و حوزهٔ درسـی قوی بـا اندیشـهٔ معتزلی در ری به وجود آمـد. این زمان مصادف با سال های اوج فعالیت علمی شـیخ صدوق در ری است. در چنین فضایی فردی مانند شیخ صدوق که قصد ندارد از چهارچوب روایات خارج شود و در عین حـال، دغدغـهٔ تبیین معارف شـیعی و دفاع از آنان در فضایی آکنـده از اندیشـهٔ معتزلی را دارد، در بحث بـداء به گونه ای موضع می گیرد که اشکالات کمتری از ناحیهٔ معتزله به او وارد باشد، اما هم چنان از اصل این آموزه فاصله نگرفته و بر آن پافشاری می کند. تبیین شیخ صدوق اندکی با تبیین متکلمان کوفه فاصله دارد و می توان گفت،

ص: ۵۷

به نوعی شبیه دیدگاه شیخ مفید است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵). از همین روست که شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد در باب بداء فقط در صدد تبیین و توضیح آن برآمده و برخلاف بسیاری از موارد، اشکالی بر شیخ صدوق وارد نکرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳(ب): ۶۵).

شیخ مفید و بداء

شیخ مفید را مؤسس مدرسهٔ کلامی بغداد دانسته اند. این بدان معنا نیست که در دوره های پیش از ایشان چنین تفکری وجود نداشته و این اندیشه به ناگاه در جامعهٔ شیعه به وجود آمده است، بلکه ریشه های این اندیشه را می توان در افکار نوبختیان و متکلمان عقل گرای نیمهٔ دوم قرن سوم و نیمهٔ اول قرن چهارم یافت. روش کلامی ایشان در واقع، راه میانه ای بین مدرسهٔ کوفه و مدرسهٔ عقل گرای بغداد است؛ از این رو، اندیشهٔ مفید در برخی مسائل با اندیشهٔ شاگردان ایشان مانند سید مرتضی و شیخ طوسی اندکی تفاوت داشته و توجه به روایات اعتقادی و احیاناً استدلال به آن ها در اندیشهٔ وی وجود دارد.

مسئله بداء از بهترین شواهد بر این مطلب است. شیخ مفید در جای جای آثار خود اطلاق لفظ «بداء» دربارهٔ خداوند را صحیح دانسته و علت آن را فقط طریق سمع و آثار صحیحه از ائمه هدی علیهم-السلام می داند (شیخ مفید،۱۴۱۳(ب): ۶۵)؛ در حالی که شاگردان ایشان مانند سید مرتضی، اساساً بداء در مورد خداوند را منکر شده و اطلاق آن را بر خداوند صحیح نمی داند (سید مرتضی، ۱۴۰۵،۱: ۱۱۶).

دربارهٔ اندیشهٔ شیخ مفید در باب بداء با دو مطلب مواجه هستیم؛ نخست چیستی بداء در نزد ایشان و سپس حیطه و محدودهٔ آن.

دربارهٔ چیستی بداء، وی بداء را مساوی با نسخ دانسته و هر آنچه تمامی مسلمانان در بارهٔ نسخ می-گویند، در باب بداء قائل بوده است. و تمام کسانی که با بداء مخالفند، در واقع با نام آن اختلاف دارند و در معنا آن را قبول دارند (مفید، ۱۴۱۳(الف): ۸۰).

در جایی دیگر «بداء لله فی کذا» را به معنای «ظهر له فیه» و «فیه» را به معنای «منه» می داند. مراد از «ظهر منه» معنایی معادل رأی جدید و وضوح امری که پیش تر بر خداوند مخفی بوده، نیست، زیرا تمامی افعال خداوند از ازل معلومِ اوست (مفید، ۱۴۱۳(ب): ۶۵).

در این استدلال، عدم تفکیک علم خداوند به ذاتی و فعلی کاملاً نمایان است و شیخ مفید غیر از علم ذاتی که در آن خداوند از ازل، عالم به تمامی افعال خویش است، علم دیگری را برای خداوند سراغ ندارد.

ص: ۵۸

شیخ مفید قول دیگری را به نقل از فردی با عنوان «و قد قال بعض اصحابنا» نقل می کند که در آن اطلاق بداء بر خداوند به نحو استعاره بوده و اطلاق مجازی است، همان گونه که «رضا» و «غضب» به نحو مجازی به خداوند اسناد داده می شود (همان: ۶۷).

از ظاهر کلمات شیخ مفید چنین برمی آید که ایشان اِسناد بداء به خداوند را بدون تأویل و توجیه صحیح نمی داند. شیخ طبق مختار خود در اوائل المقالات که در صدد بیان اقوال و نظریات خود در هر باب است، بداء را به معنای نسخ دانسته و در واقع از معنای ظاهری آن دست کشیده و آن را به معنای نسخ حمل کرده است. این نظریه درست معادل همان چیزی است که یک قرن پیش، ابن-راوندی به حذاق شیعه نسبت داده بود و در آن زمان عدهٔ اندکی قائل به آن بودند و در زمان شیخ مفید تبدیل به نظریهٔ غالب متکلمان شد، به گونه ای که شیخ مفید نیز به عنوان متکلم برجستهٔ بغداد با تمام تلاش خود بر حرکت در مسیری میانه بین تفکر بغداد و متکلمان کوفه، نتوانست از آموزهٔ بداء به معنای کوفی آن دفاع کند و به ناچار آن را معادل نسخ دانست.

تبیین بداء بر اساس نسخ بدین گونه است که در نسخ، حکم از ابتدا دارای مدت معین و مشخصی است، اما به حسب ظاهر بدون مدت و به صورت مطلق به بندگان ابلاغ می شود و پس از پایان مدت حکم پیشین، حکم جدید ابلاغ می شود. در بداء نیز از ابتدا امری محدود به زمان خاص یا شرایط خاصی مقدر می شود و پس از فرا رسیدن زمان یا تحقق آن شرط، تقدیر عوض شده و در نظر بندگان حکم تغییر می کند، در حالی که خداوند از ابتدا عالم به هر دو تقدیر بوده و علم ذاتی او تغییری نکرده است.

البته تفاوت ظریفی میان نظریهٔ مفید و معتزله وجود دارد و آن این که، معتزله اساساً منکر بداء بوده و به تعبیری دیگر، بداء در اخبار را منکر بوده اند، در حالی که بداء در اوامر و نواهی یا همان نسخ را قبول داشته اند، اما به هر روی از اطلاق لفظ «بداء» بر خداوند امتناع می ورزیدند؛ اما شیخ مفید با توجه به روایات صحیح در باب بداء، اصل آن را پذیرفته و اطلاق آن را بر خداوند با توجیهاتی که ذکر کرده، روا می داند.

شاهد بر این مطلب، سخن ایشان در باب علت اطلاق لفظ «بداء» بر خداوند است که تنها راه آن را سمع و وجود روایات صحیح در این زمینه می داند: «و اتفقوا علی إطلاق لفظ البداء فی وصف الله تعالی و أن ذلک من جهه السمع دون القیاس» (شیخ مفید، ۱۴۱۳(الف) : ۴۶).

در جایی دیگر، اطلاق لفظ «بداء» بر خداوند را به علت روایات صحیحی می داند که از واسطه های میان خدا و بندگان رسیده است و اگر این روایات وجود نداشت اطلاق این لفظ بر خداوند جایز نبود (همان: ۸۰).

ص: ۵۹

دربارهٔ محدوده بداء نیز آن را مربوط به امور مشروط می داند و هرگز در تصمیمی قطعی اتفاق نمی-افتد. علاوه بر این، بداء در اموری است که دور از انتظار و گمان بندگان است (مفید، ۱۴۱۳(ب) : ۶۵). ظاهراً این دیدگاه به علت آیهٔ شریفهٔ: «و بداء لهم من الله ما لم یکونوا یحتسبون» است.

شیخ مفید در کتاب مسائل عکبریه در پاسخ به سؤالی دربارهٔ روایت بداء در امامت اسماعیل و این که آیا خداوند کاری را آغاز می کند و قبل از پایان آن از انجام آن صرف نظر کند یا نه، به این آیه استناد کرده و بداء را در اموری می داند که دور از انتظار بندگان است (مفید، ۱۴۱۳(ج): ۱۰۰).

در ضمنِ روایات بداء، روایات متعددی دربارهٔ بداء در امامت اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام وجود دارد. شیخ مفید در این باره موضع گرفته و این روایات را به دلیل برخی شواهد در روایات این باب بر این معنا حمل کرده که ابتدا قتل اسماعیل مقرر شده بود و سپس با دعای امام صادق علیه-السلام برطرف شده و به مرگ طبیعی از دنیا رفته است. علاوه بر این، به دلیل وجود روایتی از امام رضا علیه السلام که بداء را در تغییر پیامبر و امام و مؤمن به کافر، ممکن نمی داند، محدودهٔ بداء را خارج از این امور معرفی کرده است (مفید، ۱۴۱۳ (د): ۳۰۹).

سیدمرتضی

سید مرتضی نیز مانند استاد خود شیخ مفید، تبیین متفاوتی با متکلمان کوفی داشته و بداء را به معنای نسخ می داند. در عبارات شیخ مفید توضیح بیشتری برای این مدعا وجود نداشت و به جوانب آن نیز

اشاره ای نشده بود، اما سید مرتضی منظور خود را با صراحت و بیان جزئیات بیشتری مطرح کرده است.

سید بداء را بر خداوند محال دانسته و همان اشکالاتی را که معتزله بر بداء داشتند، مطرح کرده است. تفاوت میان بداء و نسخ نیز به وضوح بیان شده است.

در باب وجوب لطف، اشکالی مطرح شده و آن این که: به علت جواز بداء و تغییر در ارادهٔ خداوند، ممکن است در مواردی لطف منقطع شود؛ بنابراین، پیوسته لطف بر خداوند واجب نخواهد بود. سید پاسخ می دهد که بداء دربارهٔ خداوند امکان نداشته و او پیوسته به بندگان ارادهٔ بر لطف دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۹۲).

یهود ادعا کرده است که شریعت موسی منسوخ نشده و اساساً نسخ شریعت توسط خداوند جایز نیست، زیرا موجب بِداست که بر خداوند محال است. سید پاسخ می دهد که نسخ مستلزم

ص: ۶۰

بـداء نیست و این دو با هم تفاوت اساسـی دارنـد. برای تحقق بـداء چهار شـرط لازم است که عبارتند از: اتحاد فعل مأموربه و منهی عنه، اتحاد وجه و جهت حکم، وحـدت وقت و وحـدت مکلف. در نسـخ (دست کم) یکی از این شـروط وجود ندارد و آن وحدت فعل مأموربه و منهی عنه است؛ بنابراین، نسخ مستلزم بداء و امر محال نبوده و جایز خواهد بود (همان: ۳۵۷).

تبیینِ نسبتاً جامع و کاملی از بداء در رسائل سید مرتضی وجود دارد. در این کتاب، وی نیز مانند شیخ مفید بداء را در لغت عرب به معنای «ظهور» می دانـد. سپس اضافه می کند که متکلمان بداء را در موردی می دانند که خداوند به شیئی در وقت مخصوص و بر وجه معین و در مورد مکلف واحـد امر کنـد و سپس با همین شـرایط از آن نهی کند، اما در نسخ این گونه نیست و ناسخ و منسوخ در وقت با هم اختلاف دارنـد. با توجه به معنایی که از بداء شد، اطلاق آن بر خداوند صـحیح نیست، زیرا او عالم بنفسه بوده و علم جدیدی برای او حاصل نمی گردد.

اخبـار آحـادی در این بـاب وجود دارد که در آن بـداء به خداونـد نسـبت داده شـده است، امـا این روایـات تماماً خبر واحـد بوده و موجب علم و قطع نمی شوند و محققان از اصحاب امامیه آن را بر معنای نسخ شـرایع حمل کرده اند (؛ بنابراین، قطعاً معنای ظاهری آن مراد نیست) (سید مرتضی، ۱۴۰۵،۱: ۱۱۶).

استعمال لفظ «بداء» در معنای نسخ، به نحو حقیقت است نه این که مجازگویی و تعبیر استعاری باشد (همان).

در بررسـی نظریهٔ سـید مرتضـی در باب بداء باید گفت، معتزلیانِ معاصـر اشعری و پیش از او، نسخ در اخبار یا همان بداء را به علت عدم تجدید علم برای خداوند محال می دانستند. از سوی دیگر، اگر بداء در اخبار جایز باشد، لازمهٔ آن کذب بودن یکی از دو خبر است که دربـارهٔ خداونـد امکان نـدارد. اما نسـخ در اوامر و نواهی خداونـد جایز است و اشـکالی متوجه آن نیست (اشـعری، ۱۴۰۰: ۲۰۶).

بعدها و در طبقات بعدیِ معتزله، افرادی مانند قاضـی عبد الجبار که معاصـر سـید مرتضاست، تفصیلی در این مطلب قائل شدند. وی نسـخ در اوامر و نواهی را به صورت مطلق جایز ندانسـته و جواز آن را مشـروط به عدم ورود اشـکالات بداء در آن می داند؛ به بیان دیگر، او ماننـد مشایـخ خود نسخ در اخبار را جایز نمی داند و در نسخ اوامر و نواهی نیز پا را فراتر نهاده و اگر اشـکال تغییر در علم ذاتی خداوند و یا تجدیدپذیر بودن آن لازم بیاید، آن را نیز نمی پذیرد. در مثالی که سـید مرتضی برای بداء به تبع قاضی عبدالجبار مطرح کرده است، این اشـکالات وجود دارد و بـا این که نسـخ در امر و نهی است، امـا آن را نپـذیرفته و آن را از مصادیق بـداء می دانند؛ چنان که

ص: ۶۱

سیـد مرتضـی خود به این نکته اشاره کرده و بعد از بیان مثال یادشده، آن را به علت علم ذاتی خداوند و عدم تجدیدپذیر بودن آن، از مصادیق بداء دانسته است.

دربارهٔ تفاوت بداء با نسخ نیز سـید در کتاب الذخیره چهار شرط را برای بداء ذکر کرده و یادآور شده که در نسخ، فعلِ نهی شده و فعلِ امرشده با هم تفاوت دارند؛ بنابراین، نسخ برخلاف بداء جایز است (سـید مرتضـی، ۱۴۱۱: ۳۵۷). سید در رسائل خود بار دیگر شروط چهارگانهٔ بداء را یاد آور شده و تفاوت نسخ با بداء را در تفاوت زمان امر و نهی در نسخ می داند (همان، ۱۴۰۵،۱: ۱۱۶). با توجه به عبارات یادشده، هر کدام از چهار شرط بداء که تحقق نیابد، محال نبوده و از محدودهٔ بداء خارج خواهد بود.

این در حالی است که قاضـی عبـدالجبار معتزلی بـداء در اوامر و نواهی را در وقتی می دانـد که مأموربه و منهی عنه واحـد بوده و بر وجه و جهت واحـد و بر مکلف واحـد در دو زمان باشـند؛ به این صورت که ابتـدا امرشده و سـپس نهی شده باشد و یا برعکس، اما اگر هر دو مقارن باشند بداء نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۶،۱۹۶۲: ۶۳). بنابراین، به نظر سید هرگاه زمان متحد باشد، بِداست و به نظر قاضی عبدالجبار بداء نیست. البته در عبارت سید «ثم نهی عنه علی هذه الوجوه» وجود دارد که بر تأخر نهی از امر دلالت دارد، اما با توجه به فرقی که میان نسـخ و بـداء می گـذارد و ناسـخ و منسوخ را در دو وقت تصور می کنـد، در بـداء قائل به تقارن زمانی امر و نهی است.

نکتـهٔ دیگر این که، شـیخ مفیـد بـداء را به معنای نسخ می داند، اما روایات این باب را صـحیح دانسـته و به علت همین اخبار، اطلاق لفظ «بداء» دربارهٔ خداوند را جایز می شـمرد، اما سـید مرتضی روایات بداء را خبرهای واحدی می داند که موجب علم و قطع نشده و اساساً اطلاق بداء دربارهٔ خداوند را جایز نمی داند. با عنایت به این نکته باید گفت، سـید فاصـلهٔ بیشتری با نظر متکلمان کوفی در باب بـداء داشـته و نظر وی همان نظر معتزلیان معاصـر خودش است، اما شـیخ مفید با متکلمان کوفه زاویهٔ کمتری داشـته و در اصـل تبیین بداء با آنان اختلاف نظر دارد، اما به هر روی از روایات بداء دست برنداشته و آنان را توجیه کرده است.

علاوه بر این، سـید مرتضـی نظر هشام بن حکم و اکثر شیعه را نیز مانند معتزله بر نسخ انگاریِ بداء دانسته است. تفاوت دیدگاه آنان بـا معتزله در این است که هشام و بسـیاری از متکلمان کوفی با توجه به روایاتی که در این زمینه وجود دارد، از لفظ «بـداء» اسـتفاده می کنند، در حالی که مراد آنان همان نسخ معتزلی است، و تا زمانی که در الفاظ اختلاف وجود دارد، اعتباری به

ص: ۶۲

آن ها نیست (۱) (همان، ۱،۱۴۱۰: ۸۷). این بیان سـید مرتضـی شاهد دیگری است بر عدم اعتبار احادیث بداء نزد وی و اساساً انکار این روایات، همان گونه که پیش تر به آن اشاره شد.

در نقد کلام سـید باید گفت، این عبارت در دفاع از اتهاماتی است که قاضـی عبدالجبار علیه هشام بن-حکم و ابن راوندی و برخی دیگر از متکلمان مطرح کرده و آنان را به جبر، تشبیه، قول به حدوث علم خداوند و بداء متهم کرده است. دفاع از اتهام جبر و تشبیه قابل پـذیرش است، اما در باب بـداء صـحیح نیست، زیرا همان گونه که پیش تر اشاره شد، متکلمان کوفه و از جمله هشام بن حکم قائـل به بـداء به معنـای حقیقی آن دربارهٔ خداونـد بودنـد و با توجه به مبنای آنان در باب علم فعلی، بـداء را قابل دفاع می دانسـتند. شاهـد بر این مـدعا، گزارش های فراوانی است که در منابع فرقه نگاری و مقالات آمده و در آن ها قول به بداء به معنای حقیقی آن و یا به تعبیری بداء در اخبار را به متکلمان شیعه نسبت داده اند.(۲)

افزون بر این که طبق گزارش اشعری، متکلمان کوفی نسخ در شرایع را از باب بداء دانسته و کاملاً به عکس نظر متکلمان بغداد قائل بودند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹). بلخی نیز در تفسیر خود قول افرادی را نقل می کند که قائل به نسخ قرآن توسط ائمه هستند و آنان پا را فراتر نهاده و نسخ را نیز از باب بداء جایز می دانند و با این قول خود از دین خارج شده اند (طوسی، بی تا، ۱: ۱۴). بنابراین، چگونه می توان نظر متکلمان کوفه را همان نظر معتزله در باب نسخ دانست و نزاع میان آنان را نزاع لفظی در نظر گرفت؟

شیخ طوسی

در نگاهی کلی، شیخ طوسی نیز مانند استاد خود سید مرتضی، منکر بداء شده و تغییر در حکم شرعی یا همان نسخ را می پذیرد.

نکتهٔ قابل توجه این که، سید مرتضی در کتاب های الذخیره و الملخص که به نوعی کتاب جامع کلامی است(۳)، باب مستقلی برای بـداء قرار نداده و در ضـمن باب لطف و نسخ، مطالبی در زمینهٔ بداء مطرح کرده و منکر آن شده است؛ این در حالی است که شـیخ مفید در اوائل المقالات باب «القول فی البداء و المشیه» و در تصحیح الاعتقاد «فصل فی معنی البداء» را عنوان کرده است.

۱- . «و أمّا البـداء، فقول هشام و أکثر الشـیعه فیه هو قول المعتزله بعینه فی النسخ فی المعنی، و مرادهم به مراد المعتزله بالنسخ، و إنّما خالفوهم فی تلقبه بالبداء لأخبار رووها و لا معتبر فی الألفاظ و الخلاف فیها.»

۲- . (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۹۲، ۲۲۱).

۳- . کتاب الملخص به اتمام نرسیده و فقط در آن قسمتی از مباحث توحید مطرح شده است.

ص: ۶۳

شیخ طوسی نیز در کتاب الاقتصاد به پیروی از استاد خود سید مرتضی، باب مستقلی را به بداء اختصاص نداده و در ضمن باب لطف و نسخ، اشاراتی به این بحث دارد. در کتاب العده که کتابی در اصول فقه است، در باب عام و خاص و نسخ مطالبی در این زمینه عنوان شده و در تمامی موارد بداء امری محال و قبیح برای خداوند مطرح شده است.

بررسی مواردی که شیخ طوسی در آن ها اشاراتی به بحث بداء دارد، ما را در شناخت بهتر دیدگاه وی یاری خواهد کرد.

وی در باب وجوب لطف در انسان ها، استمرار داعی و اراده بر لطف را شرط دانسته است، زیرا در غیر این صورت ممکن است ارادهٔ فرد تغییر کند، اما دربارهٔ خداوند بداء یا همان تغییر اراده به هیچ وجه جایز نیست (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۳۷).

در باب عام و خاص، هرگاه کلامی به صورت عام بیاید و سپس شرط یا دلیل دیگری متضاد با حکم اولی ذکر شود، در حق خدای متعال قبیح است؛ مانند این که گفته شود: «اقتلوا المشرکین» و سپس گفته شود: «و لاتقتلوا الکفار»، زیرا لازمهٔ آن بداء و تناقض است که هردو دربارهٔ خداوند محال است (طوسی، ۱۴۱۷،۱: ۳۸۶). در این کلام، بداء و تناقض هم وزن یکدیگر عنوان شده که هردو نیز در حق خداوند محال است.

شیخ طوسی نیز مانند سید مرتضی چهار شرط برای بداء ذکر کرده و تفاوت نسخ با بداء را در تخلف یکی از شروط یادشده می داند (طوسی، ۱۴۰۶، ۲: ۲۶۶).

در باب تفاوت نسخ و بداء بعد از ذکر شروط چهارگانهٔ بداء، علت محال بودن آن، قبح آن عنوان شده است، اما اگر یکی از این شروط منتفی شود آن فعل متصف به عنوان حُسن شده و بداء نخواهد بود (همان،۲: ۴۹۶).

علت قبح بداء در این صورت، مصلحت و مفسده داشتن فعل واحد در زمان واحد است، زیرا طبق مبنای عدلیه امر از مصلحت و نهی از مفسده سرچشمه می گیرد و اگر در زمان واحد به یک فعل امر و نهی شود، لازمهٔ آن اجتماع مصلحت و مفسده در فعل واحد است (همان: ۴۹۷). با توجه به علت یادشده، محل این بحث در اوامر و نواهی است که معتزله و متکلمان امامی بغداد بر بطلان آن اتفاق نظر دارند.

در بحث بداء در اخبار نیز دو نظر میان متکلمان وجود داشته که سید مرتضی و شیخ طوسی از متکلمان امامیه و قاضی عبدالجبار و ابوعبدالله بصری از معتزله قائل به جواز بداء در اخبار هستند. البته مراد آنان خبر از کائنات و حوادث نیست، بلکه اخبار و روایاتی است که متضمن حکم شرعی بوده، اما به لسان امر و نهی نیست (سید مرتضی، ۱۳۷۶، ۱: ۴۲۷).

ص: ۶۴

شاهـد بر این مطلب گفتـهٔ سـید مرتضاست که در این باب می گویـد: نسخ چه در اوامر و نواهی و چه در اخبار، در واقع بر مقتضا و متعلَّق آن هـاست، نه بر خود امر و نهی و خبر. و علت جواز نسـخ در امر و نهی تغییر مصـلحتی است که در ناحیـهٔ فعل به وجود می آیـد، نه این که وصف آمر و ناهی تغییر کرده باشـد. همین علت و ملاک در اخبار هم جاری است. بنابراین، فرقی میان امر و نهی و یا خبر در جواز نسخ نخواهد بود (همان: ۴۲۶).

شیخ طوسی در باب نسخ در اخبار در کتاب العده همین مطلب را پذیرفته و با تفصیل بیشتری وارد بحث شده است.

وی در ابتـدا قول به جواز نسـخ در اخبار را به اکثر معتزله و از جمله ابوعلی و ابوهاشم جبایی نسبت می دهـد، زیرا از دیـدگاه آنان لازمـهٔ نسـخ در اخبار کـذب بودن یکی از دو خبر است که در حق خـدای متعال جایز نیست (طوسـی، ۱۴۱۷، ۲: ۵۰۳). این دیدگاه دقیقاً همان چیزی است که اشـعری به معتزلیان نسـبت داده و آنان را قائل به عدم جواز نسخ در اخبار به دلیل کذب احدالخبرین می داند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰۶) که پیش تر نیز به این مطلب اشاره شـد. در ادامه، ابتـدا اخبار به دو دسـته تقسـیم شـده است؛ اخباری که متضمن معنای امر و نهیند، اما به صورت خبر هستند و اخباری که خبر محض از وصف شیء فی نفسه بوده و هیچ گونه معنای امر یا نهی را در بر ندارنـد. دسـتهٔ دوم نیز بر دو نوع است؛ در نوع اول تغییر آن صـفت عمـا هو علیه ممکن نیست و در نوع دوم، این تغییر ممکن است. در هر سه صورت نسخ جایز بوده و هیچ گونه محذوری ندارد (طوسی، ۱۴۱۷،۲: ۵۰۳).

از ظاهر این کلام می توان جواز نسخ در اخبار در کائنات یا همان بداء را استفاده کرد. البته نه به معنای کوفی آن، بلکه با تبیینی که منجر به حـدوث و تغییر در علم خداونـد نشود. این مطلب از کلاـم سـید مرتضـی قابل اسـتفاده نیست، زیرا ایشان به صـراحت عنوان کرده که مراد متکلمان از نسخ در اخبار، نسخ در خبرهایی است که متضـمن حکم شرعی باشد و تقسیم بندی شیخ طوسی را مطرح نکرده است (سید مرتضی، ۱۳۷۶،۱: ۴۲۷).

در واقع، متکلمان امامی بغداد و معتزلیان معاصر با آنان، ملاک در امکان و عدم امکان نسخ را تغییر در علم خداوند می دانند و چه در احکام و چه در اخبار از کائنات، هرگاه به گونه ای باشـد که با علم ذاتی خداوند منافات نداشـته باشد، محال نخواهد بود. و اگر مسـتلزم تغییر و تبـدل در علم خداوند باشد محال است و معتزلیان این صورت را بداء می دانسـتند و علت اصـرار آنان بر محال بودن بـداء نیز همین نکته است؛ در حـالی که متکلمان معتزلی معاصـر اشـعری و پیش از آن چنین تفصـیلی را قائل نبودنـد و طبق گزارش اشعری نسخ در اخبار را نمی پذیرفتند به دلیل لازمهٔ آن که کذب احد الخبرین است (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰۶).

ص: ۶۵

این تغییر دیدگاه را می توان تطوری در اندیشهٔ نسخ دانست که نشان از دقت بیشتر نسل های بعدی معتزله دربارهٔ این مسئله دارد.

شیخ طوسی نیز دیدگاه معتزلیان متأخر را پذیرفته است. شاهد بر این مدعا، بیان وی در تبیین روایاتی است که «مهدی» را فردی غیر از امام دوازدهم و فردی از ائمه پیشین معرفی می کند.

در روایاتی که بر افزونیِ عمر در صورت صدقه و صلهٔ رحم و دعا دلالت می کنند، خداوند از ابتدا عالِم به هر دو امر است، اما ممکن است یکی از آن ها مشروط و دیگری بدون شرط باشد. روایاتی که متضمن لفظ «بداء» است نیز بر همین مطلب حمل شده و در مواردی که نسخ در آن جایز باشد (در اوامر و نواهی) حمل بر نسخ شده و در مواردی که خبر از کائنات باشد (همان مواردی که معتزلیان پیشین به طور مطلق آن را نفی می کردند) بر تغییر شروط حمل می گردد (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲۹). در ادامه نیز بعد از بیان چند روایت دربارهٔ تغییر زمان ظهور امام عصر علیه السلام، آن ها را بر تغییر شرایط و مصلحت حمل کرده و بار دیگر تأکید می کند که در این گونه موارد، تغییر به هیچ وجه به معنای پیدایش امر جدیدی برای خداوند نیست (همان: ۴۳۱).

با توجه به موارد یادشده، دیدگاه شیخ طوسی در باب «بداء» را می توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

- روایات بداء مورد پذیرش است، اما نه به گونه ای که موجب حصول علم جدیدی برای خداوند باشد. در مواردی که امکان حمل بر معنای نسخ دارد، بر همین معنا حمل می شود و در مواردی مانند خبر از کائنات که نسخ امکان ندارد، بر تغییر شرط و مصلحت حمل می شود.

- اطلاق بداء و ارادهٔ نسخ به معنای مجازی و توسعه در معنای بداء، امکان پذیر است و اطلاق حقیقی نیست.

- بداء در اخبار امکان دارد (تا این جا با متکلمان کوفه هم سخن است)، اما در تبیین آن اختلاف وجود دارد. کوفیان آن را از باب بداء می دانستند و شیخ طوسی آن را از باب تغییر شرایط و مصالح می داند.

ابو-الفتح کراجکی

کراجکی از متکلمان برجستهٔ مدرسهٔ بغداد و متوفای ۴۴۹ هجری قمری است. دیدگاه کلی وی دربارهٔ مسئله بداء مانند دیدگاه متکلمان بغداد است و بر این باور است که بداء را باید به گونه ای تقریر کرد که موجب تغییر در علم خداوند نشود و اگر این مشکل حل شود، محذور

ص: ۶۶

دیگری به غیر از اطلاق واژهٔ «بداء» باقی نمی ماند و به علت وجود روایاتی که لفظ «بداء» در آن ها وجود دارد، اطلاق آن بر خداوند اشکالی نخواهد داشت.

با توجه به این نکته، دیدگاه کراجکی در پذیرش روایات بداء مانند دیدگاه شیخ مفید و شیخ طوسی است. علاوه بر این، وی قول به بداء را به اصحاب امامیهٔ غیرمتکلم نسبت داده و آنان در باب این قول دارای روایات و استدلال هایی نیز هستند (کراجکی، بی تا: ۲۲۷).

اگر مراد از کلمهٔ «اصحابنا» در عبارت کراجکی را معاصران وی بدانیم، در نیمهٔ قرن پنجم تمامی متکلمان شیعه قول بغدادیان را پذیرفته و هیچ کدام از آنان بداء به معنای کوفیِ آن را قائل نیستند. البته غیرمتکلمان که همان محدثانند در این زمان، هم چنان با تکیه بر روایات بداء با نظر بغدادیان مخالفند. تغییر در تبیین بداء که از نیمه های قرن سوم آغاز شد و در آن زمان طرف داران اندکی در میان متکلمان عقل گرا و به تعبیر ابن راوندی «حذاق» شیعه داشت، در نیمهٔ قرن پنجم فراگیر شد، به گونه ای که طبق ادعای کراجکی، متکلمان امامیه همگی این نظریه را پذیرفته اند.

اما اگر مراد از «اصحابنا» را مطلق اصحاب امامیه اعم از معاصران و متکلمان پیشین بدانیم، منظور این است که از ابتدا متکلمان امامیه قائل به بداء نبوده و تنها محدثان طرف دار این نظریه بوده اند، اما با توجه به این که متکلمان برجستهٔ امامیه مانند هشام بن حکم و هشام بن سالم و بسیاری از متکلمان شیعه قائل به بداء بوده اند، این مطلب نادرست است.

به هر حال طبق معنای اول، عبارت یادشده شاهد خوبی برای فراگیر شدن تبیین بغدادی بداء در قرن پنجم است.

در عبارات کراجکی، فرق میان نسخ و بداء بیان نشده و هم چنین تفاوتی میان بداء در اخبار و بداء در اوامر و نواهی دیده نمی شود، گرچه مثال های مطرح شده دربارهٔ امر و نهی است.

نتیجه

متکلمان نخستین امامیه در پرتو روایات ائمه علیهم السلام قائل به جواز بداء دربارهٔ خداوند بوده و میان متکلمان شیعه در عصر حضور امام، اختلافی در تبیین آن وجود نداشت. در سال های پایانی قرن سوم، متکلمان عقل گرا و برخی از معتزلیان شیعه شده تبیین جدیدی از بداء ارائه کردند که با نظر متکلمان دورهٔ حضور تفاوت داشت.

با توجه به پاره ای از قرائن به نظر می رسد در ابتدای تغییر یاد شده، بداء به طور کلی انکار شد و در نسل های بعدی مانند شیخ مفید و برخی از شاگردان ایشان با عنایت به روایات بداء،

ص: ۶۷

اصل این آموزه انکار نشد و تبیینی از آن ارائه شد که با مبانی عقلی رایج در آن دوره منافاتی نداشته باشد که به نوعی تبیین حداقلی از این مسئله است.

در میان بغدادیان، سید مرتضی با انکار روایات بداء فاصلهٔ بیشتری با متکلمان نخستین گرفته است. شیخ طوسی نیز مانند شیخ مفید روایات بداء را پذیرفته و آن ها را توجیه کرده است.

منابع

منابع

۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر.

۲. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، فرانس شتاینر.

۳. خیاط، عبد الرحیم بن محمد (۱۴۱۳ق)، الانتصار، بیروت، اوراق مشرقیه.

۴. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام، بیروت، دارالکتاب العربی.

۵. سیدمرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.

۶. ، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تهران، مؤسسه الصادق.

۷. ، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۸. ، (۱۳۷۶)، الذریعه، تهران، دانشگاه تهران.

۹. صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.

۱۰. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.

۱۱. ، (۱۴۱۷ق)، العده فی اصول الفقه، قم، علاقبندیان.

۱۲. ، (۱۴۲۵ق)، الغیبه، قم، مؤسسه معارف اسلامی.

۱۳. ، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۴. قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، دارالمصریه.

۱۵. کراجکی، ابو الفتح، (بی تا)، کنز الفوائد، بی جا.

۱۶. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۱۷. مفید، محمدبن محمد(الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره شیخ مفید.

۱۸. (ب)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، کنگره شیخ مفید.

۱۹. (ج)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۰. (د)، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۱. نجاشی، احمدبن علی، (۱۳۶۵)، رجال نجاشی، قم، جامعه مدرسین.

ص: ۶۸

رویکرد متکلمان امامیه در بغداد به معتزلیان شیعه شده(با تاکید بر سید مرتضی،ابن راوندی و ابوعیسی وراق)

اشاره

عباس میرزایی(۱)

تاریخ دریافت: ۲۱/۰۵/۱۳۹۲

تاریخ تأیید: ۲۷/۰۶/۱۳۹۲

چکیده

معتزلیانِ شیعه شده از جریان های فرهنگ ساز در سیر تفکر امامیه در سده های سوم و چهارم هجری هستند که مقایسهٔ آنان با میراث کلامی متکلمان امامیه در بغداد می تواند به بازشناسی جایگاه و نقش آنان در تاریخ فکر شیعه کمک کند. نوشتار حاضر می کوشد تا از طریق بازخوانی گزارش های موجود در آثار نوبختیان، شیخ مفید و سید مرتضی، نوع مواجههٔ اینان با ابوعیسی وراق و ابن راوندی از دو جنبهٔ شخصیتی و علمی تحلیل کرده و با تبیین داوری متکلمان بغدادی دربارهٔ معتزلیان شیعه شده، جایگاه آنان را ترسیم کند. هم چنین در نگاهی کلان تر سعی می کند با نشان دادن سیر تحول کلام امامیه از سدهٔ سوم تا پنجم به بازسازی صحنه ای از تاریخ کلام شیعه بپردازد. نتیجهٔ این تحقیق نشان می دهد که نمی توان در میراث برجای مانده از متکلمان امامیه در بغداد دربارهٔ ابوعیسی وراق و ابن-راوندی مواضع یکسانی را مشاهده کرد؛ اگرچه در بحث امامت نشانه هایی از هم سونگری وجود دارد.

واژگان کلیدی

تاریخ کلام امامیه، معتزلیانِ شیعه شده، ابوعیسی وراق، ابن راوندی، نوبختیان، شیخ مفید، سید مرتضی.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع))

ص: ۶۹

مقدمه

معتزلیانِ شیعه شده از جریان های فکری تأثیر گذار در میانهٔ دو مدرسهٔ کلام امامیه در کوفه و بغداد می باشند که ابوعیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه رازی و ابن مُملک از شخصیت های برجستهٔ این جریان به شمار می روند. اینان کسانی هستند که در ابتدا معتزلی بودند، ولی در ادامه مذهب شیعه را پذیرفته و از مدافعان جدی تفکر شیعه شدند. بررسی میزان تأثیرگذاری آنان در تاریخ تفکر شیعه و نوع مواجههٔ امامیه با میراث آنان در دوره های گوناگون، از جنبه های قابل پژوهش در این حوزه است. شهرت دو شخصیت نخست این جریان، یعنی وراق و ابن راوندی به سبب جایگاه علمی، فعالیت های گسترده در حوزهٔ نقد معتزله و دفاع از آموزه های امامیه باعث شده تا جایگاه مهمی را به خود اختصاص دهند. همین موضوع سبب شده تا نوع مواجههٔ متکلمان امامیه در بغداد با میراث وراق و ابن راوندی، اثباتاً یا نفیاً، موضوع بحث باشد.

توجه به مدرسهٔ بغداد، که از نوبختیان تا شیخ طوسی می توان آن را بسط داد، نیز از این روست که در این مدرسه نخستین بار منظومهٔ کلام امامیه به صورت نظری شکل گرفت که این خود ثمرهٔ تحلیل جامع کلام امامیه بر اساس مبانی و اندیشه های سازماندهی شدهٔ خاص کلامی بود و همین باعث چندین قرن تأثیرگذاری مدرسهٔ بغداد در طول تاریخ کلام امامیه شد. در واقع، بررسی نوع رویکرد مدرسهٔ بغداد به شخصیت و میراث وراق و ابن راوندی از این جهت است که این مدرسه نقطهٔ عطفی در تاریخ کلام امامیه محسوب می شود؛ به این معنا که کلام امامیه با قرائتی متفاوت نسبت به مدرسهٔ کوفه مطرح شد. این مقاله در مقام پاسخ گویی به این سؤال است که با توجه به جایگاه مدرسهٔ بغداد در تاریخ کلام امامیه، متکلمان این مدرسه چه رویکردی دربارهٔ معتزلیان شیعه شده داشته اند؟ این مقاله در واقع تلاشی برای بازمعرفی جایگاه معتزلیانِ شعیه شده در سده های چهارم و پنجم است. تا آن جایی که نگارنده مطلع است، دربارهٔ این پرسش بحثی صورت نگرفته و خاستگاه این بحث به مطالعات نویسنده در باب معتزلیان شیعه شده باز می گردد. نویسنده در سلسله مقالاتی این جریان را تبارشناسی و از نظر نوع مواجهه با آموزه های امامیه و معتزله به چند گروه تقسیم کرده است.(۱)

۱- . «نقش معتزلیانِ شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال». این مقاله در شماره های آتی نقد و نظر منتشر خواهد شد.

ص: ۷۰

در دو مقاله نیز به وارسی فکری ابوعیسی وراق(۱) و ابن راوندی(۲) با مدرسهٔ کلام امامیه در کوفه پرداخته شد و در این مقاله تلاش می شود تا دربارهٔ نوع مواجههٔ متکلمان امامیه در بغداد با میراث دو شخصیت شاخص معتزلیانِ شیعه شده، یعنی وراق و ابن راوندی بحث شود. ابوسهل، ابومحمد نوبختی، شیخ مفید و سید مرتضی متکلمانی هستند که از مدرسهٔ بغداد مورد بحث قرار گرفته اند. البته با توجه به ظرفیت محدود مقاله در مقام مقایسهٔ تفصیلی اندیشه ها عمدتاً نظریات سیدمرتضی با ابن راوندی مورد بحث قرار گرفته است؛ هرچند دربارهٔ شخصیت های دیگر تا آن جا که گزارش ها یاری می کرده اند، بحث شده است. توجه به سید مرتضی هم از این روست که وی در اوج مدرسهٔ بغداد قرار دارد و در واقع، میراث کلامیِ اوست که در دوره های بعد، یعنی در مدرسهٔ ری و حله، امتداد پیدا می کند. محور قرار گرفتن ابن راوندی هم از این روست که وی افزون بر شهرت علمی بیشتر در میان معتزلیانِ شیعه شده، اندیشه های بیشتری از وی بر جای مانده است. در این راه مترصد این نکته هستیم که افزون بر تبیین نوع رویکرد متکلمان بغدادی امامی به معتزلیانِ شیعه شده، جایگاه معتزلیان شیعه-شده در تاریخ تفکر امامیه را نیز نشان دهیم. هم چنین باید گفت، به نظر نمی توان از گزارش های موجود در آثار بغدادیان، چهرهٔ غیرمثبتی از ابوعیسی وراق و ابن راوندی ترسیم کرد، ولی در حوزهٔ اندیشه ها زاویه های علمی جدی، به ویژه در مباحث توحید و عدل، به خلاف مبحث امامت، دیده می شود.

رابطه نوبختیان با وراق و ابن راوندی

ظاهراً به جزء گزارش هایی که نشان دهندهٔ تشابهات نظری و در بعضی موارد نقدهای نوبختیان دربارهٔ میراث علمی وراق و ابن راوندی است، راه دیگری برای پی بردن به دیدگاه نوبختیان دربارهٔ شخصیت و میراث علمی این دو وجود ندارد. در تبیین این مسئله باید گفت، با توجه به گستردگی مبحث امامت این سخن سید مرتضی که وراق را مرجع عقیدهٔ نوبختیان در بارهٔ امامت معرفی می کند، می تواند نشان گر این باشد که وراق در این بحث تأثیر بسزایی در نوبختیان داشته است.

۱- . «ابوعیسی وراق؛ روی گردانی از اعتزال و گرایش به مدرسه کلام امامیه در کوفه». این مقاله در شماره اولی سال هفدهم مجله نقدونظر منتشر شده است.

۲- . «ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه». این مقاله در شماره های آتی تحقیقات کلامی منتشر خواهد شد.

ص: ۷۱

سید بر این باور است که نوبختیان در آثار خود همان مباحثی را که وراق در بحث ادلهٔ عقلی امامت مطرح کرده است، یاری نموده و به اندیشه های وی در این بحث اعتماد کرده اند. سید بر اساس مقایسهٔ آثار نوبختیان و وراق می گوید نوبختیان در این بحث توجه فراوانی به نظریات وراق داشته اند و در واقع، نوبختیان در یاری اصول امامیه دقیقاً همان راهی را رفته اند که وراق رفته است (در این باره ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۷،۹۸)؛ بدین ترتیب با توجه به زندگی ابوسهل و ابومحمد در طبقهٔ بعدی وراق و محوریت علمی وراق، این احتمال تقویت می شود که این تأثیرپذیری در حوزه های بیشتری از مباحث کلامی بوده است. البته شواهد برجای-مانده آن قدر نیست که بتوان این تأثیر پذیری را مستند کرد و حتی عناوین کتاب هایی که نوبختیان در نقد پاره ای از اندیشه های وراق داشته اند، فضا را مبهم تر می کند. شیخ طوسی کتابی از ابوسهل نوبختی با عنوان «کتاب نقض علی مسأله ابی عیسی الوراق فی قدم الاجسام مع اثباته الاعراض» گزارش کرده که ظاهراً ابوسهل در این کتاب به ردّ نظریهٔ وراق در باب قدم عالم و اثبات حدوث آن پرداخته است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۴۹. و نیز ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۲). ابومحمد نوبختی نیز دو اثر با عنوان «کتاب الردّ علی اهل التعجیز و هو نقض کتاب أبی عیسی الوراق» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳- ۶۴) و «کتاب نقض کتاب أبی عیسی فی الغریب المشرقی» (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۹۶) در نقد وراق نوشته است. ردیهٔ نخست دربارهٔ بحث صفات و قدرت الهی بوده که ابومحمد نوبختی به نقد اندیشه های وراق در این موضوع پرداخته و کتاب الغریب المشرقی نیز از کتاب هایی است که معتزله آن را الحادی معرفی کرده و به وراق منسوب می کنند (قاضی عبدالجبار، بی تا،۲: ۳۷۴). نویسندهٔ این کتاب در نقد عذاب الهی و خلود کافران در جهنم مباحثی را مطرح کرده است (توحیدی، ۱۴۲۴ق: ۳۹۵).

دربارهٔ ارتباط نوبختیان با ابن راوندی هم باید گفت، گزارش هایی که دربارهٔ آن ها وجود دارد، نمی تواند نوع نگاه به شخصیت ابن راوندی را ترسیم کند؛ تنها می تواند به طور ناقص رویکرد نوبختیان به میراث ابن راوندی را بیان کند که حاکی از تشابه در پاره ای از مواضع علمی و نقدهایی است که بر برخی از آثار منسوب به ابن راوندی نگاشته اند. در این باره نخست باید گفت، سیدمرتضی گزارشی دربارهٔ شیوهٔ علمی نوبختیان در بحث امامت مطرح می کند که به نظر می رسد، اینان با ابن راوندی در تعامل علمی بوده اند. این گزارش می گوید که نوبختیان در بحث امامت، ناظر به نظریات و روش عقلی و استدلالیِ ابن راوندی مباحث خود را مطرح کرده اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۸).

ص: ۷۲

با این حال بایـد گفت، ابوسـهل به ردّ نظریه های ابن راونـدی در موضوعاتی ماننـد قِدَم عالم(۱) و تکلیف الهی(۲) می پردازد، در حـالی که ابن راونـدی از این نظریه هـا بازگشـته است. دربارهٔ تغییر آرای ابن راونـدی بایـد به این نکته توجه شود که به طور کلی، هرچنـد احتمال بازگشت از اندیشه های سابق را نمی توان انکار کرد، ولی به نظر می رسد بهتر این است که گفته شود، ابن راوندی برای نشـان دادن برتری علمی خـود و یـا برای نشـان دادن برخـورد سـطحی دیگران در عرصـه هـای فکری، به نقـد آرای رایـج می پرداخت و این نقدها نشان از اعتقاد واقعی او نبود. سـید مرتضـی تقریباً نزدیک به چنین نظری را مطرح کرد که مورد اشاره قرار می گیرد. نمونهٔ این کار در بین متفکران مسـلمان و غیرمسلمان در ضمن مباحث الهیاتی و دین پژوهی وجود دارد که مؤلف با نقد یک رأی و یا یک اسـتدلال، در نهایت خودش با تقریر دیگری و یا با دلیل دیگری آن را می پـذیرد. نمونهٔ غربی آن شاید در دورهٔ اخیر کتاب هایی باشـد که کیرکگور با نام مستعار در نقـد برخی انـدیشه ها می نوشت. به هر حال، ابوسـهل کتابی نیز در ردّ نظریهٔ ابن- راونـدی در موضوع اجتهاد الرأی(شـیخ طوسـی، ۱۴۱۷ق: ۵۰) و حقیقـت انسـان (۳) نگاشـته است. هم چنین بایـد اشـاره کرده که ابومحمد کتابی با عنوان «کتاب النکت علی ابن الراوندی» نگاشته است (نجاشی،۱۴۱۶ق: ۶۳).

رابطه شیخ مفید با وراق و ابن راوندی

رابطهٔ شیخ مفید با وراق و ابن راوندی

گزارش های اندکی از شـیخ مفید دربارهٔ وراق و ابن راوندی در میراث برجای مانده از شـیخ در اختیار است که نمی توان بر اساس آن ها درک درستی از موضع شـیخ مفید دربارهٔ نوع نگاه وی به شخصیت و میراث علمی آنان به دست آورد؛ مثلاً دربارهٔ وراق تنها در یک گزارش، مفید وی را احتمالاً جزء اصحاب امامیه دانسته و گزارشی از کتاب السقیفهٔ وی نقل می کند. شیخ معتقد

۱- . ابن راوندی در کتاب التاج دیدگاه های خود درباره جهان شناسی و قِدم عالم مطرح کرده (خیاط، بی تا: ۳۳،۲۳۹)، ولی مسلماً بر اساس گزارش هـای موجـود نظریـه قِدم را رد کرده اسـت. بـا ایـن حـال، ابوسـهل بر ایـن کتـاب ردیه نگاشـته است (ابن نـدیم، ۲۲۵:۱۳۵۰).

۲- . نعت الحکمه از کتاب های ابن راونـدی در موضوع تکلیف الهی بر بنـدگان است که در نقد آن مباحثی را مطرح کرده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵) که ظاهراً بعـدها از این نظریات باز می گردد، ولی ابوسـهل ردّیه ای بر این کتاب ابن راوندی نگاشـته اسـت (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵).

۳- در بحث حقیقت انسان، نوبختیان نظر معمربن عباد را داشـته اند (شیخ مفید،۱۴۱۴ق: ۵۹-۶۰). ابن راوندی نیز مدتی همین نظریه را داشـته است. ابن راونـدی بعـدها از این نظریه برمی گردد و نظریه «جزء لایتجزی فی القلب» را می پذیرد و به نقد نظریه معمر می پردازد (خیاط، بی تا:۱۰۰). هم از این روست که ابوسـهل کتاب الانسان و الرد علی ابن الراوندی را نگاشته است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۲).

ص: ۷۳

است، با وجود این کتاب، تألیف اثر دیگری در این موضوع نیاز نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۴ (ب): ۲۰۷). دربارهٔ ابن راوندی نیز تنها در فصول المختاره در قالب گزارشی از یک معتزلی، به کتاب الامامه ابن راوندی و بحث نص اشاره می کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ (الف): ۲۲).(۱) هم چنین در مسائل السرویه به نقد نظریهٔ ابن راوندی در باب حقیقت انسان پرداخته است.(۲) این گزارش ها اجمالاً نشان می دهند که مفید نگاه منفی به شخصیت علمی این دو نداشته است. البته تنها به عنوان تحلیلی می توان گفت، این که شیخ مفید به اندیشهٔ آنان عنایتی نداشته و با وجود اهمیتشان کمتر به آن ها اشاره می کند، معلوم است دربارهٔ شخصیت علمی آنان تردید داشته است.

رابطه سیدمرتضی، وراق و ابن راوندی

سید مرتضی(م.۴۴۶ ق) از موضع و جایگاهی متفاوت نسبت به نوبختیان و شیخ مفید، به ابوعیسی وراق و ابن-راوندی نگاه می کند؛ نگاهی که با توجه به منابع موجود یگانه و بی همتاست، به گونه ای که سید مُهر بطلانی بر همهٔ آنچه معتزلیان علیه این دو بافته اند می زند، ولی با این حال به صراحت از انتساب آنان به امامیه یاد نکرده است. در این قسمت به جایگاه وراق و ابن راوندی در آثار و نظریات سید پرداخته خواهد شد تا بحث به شکل آشکارتری تبیین شود.

نخست دربارهٔ وراق باید گفت که سید مرتضی در مقابل ایرادات و اتهامات قاضی عبدالجبار از وراق حمایت می کند. قاضی از قول ابوعلی جبایی، وراق را متهم می کند که پذیرش اندیشه های امامیه از سوی وی تنها به خاطر اهداف الحادی است و هدف واقعی وی ضربه زدن به دین و اسلام است. ابوعلی بر این گمان است که اگر وراق بدون پذیرش اندیشهٔ اسلامی می خواست به نقد اسلام وارد شود و اظهارات کفر آمیز و الحادی بزند، کسی از او نمی پذیرفت، ولی او تشیع را لوایی برای اهداف شوم خود قرار داده است. در ادامه، جبایی طرف داری وراق از اندیشه های ثنوی را آشکار می داند؛ به همین خاطر است که او در خلوت در بارهٔ امام علی(ع) می گفت:

به یاری و دفاع از کسی ناچار شده ام که دشمن ترینِ مردم بر من است. او کسی است که بیشتر از همه به کشتن مردم اقدام کرد، ولی ضرورت سبب شده است که

۱- . شیخ این نکته را در رساله «فی معنی المولی» نیز تکرار کرده است (شیخ مفید، ۱۴۲۳ق: ۳۷-۳۶).

۲- . شیخ مفید در مسائل السرویه (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۹) می گوید: «لا- کما قال الأعوازی أنه جزء لا یتجزأ.» ظاهراً منظور از «اعوازی» ابن راوندی باشد، زیرا چنین شخصیتی میان اندیشمندان گروه های مختلف ناشناخته است؛ از سوی دیگر، این نظر در باب حقیقت انسان برای ابن راوندی مشهور است. همین عبارت شیخ را فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق.: ۵۵۲) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۹۸۳، ۵۸: ۸۸) تکرار کرده اند. مکدرموت (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۲۹۶) و مصحح اوائل المقالات (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۸۳) نیز به این نکته اشاره کرده اند.

ص: ۷۴

خود را در زیر حمایت از او بپوشانم تا از کشته شدن نجات یابم (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰ (۱): ۳۷).

سیدمرتضـی در دفـاع از وراق، ثنوی بودن وی را از اتهامـاتی می دانـد که معتزلیان به وراق زده انـد و پیش از این نیز همین اتهام را ابن راوندی از روی دشـمنی مطرح کرده است. علت این اتهام هم این است که وراق در کتاب معروف خود، یعنی المقالات اندیشه و شـبهات ثنویان را با اطناب مطرح کرده است. اگر این مقدار بحث مفصل از ثنویان دلالت می کند که وراق خود معتقد به اندیشـهٔ آنـان بوده، پس برای جاحظ و دیگر کسانی که در تمحض و تهـذیب انـدیشه های مبطلان تأکیـد کرده انـد نیز همین سـخن را باید گفت (سیدمرتضی،۱۴۱۰ق، ۱: ۹۸).

سیـد در ادامه به ردّ کتـاب های مشـهور به الحادِ وراق پرداخته و می گویـد که دو کتاب المشـرقی و النوح علی البهائم را نمی توان برای وراق اثبات کرد و بعید نیست که برخی از ثنویان این کتاب را نوشته و به وراق نسبت داده باشند. وی در چراییِ این مسئله می گوید بسـیار مرسوم است که آثاری در نصرت مذهبی به شخصی نسبت داده شود که دربارهٔ آن مذهب شناخت دارد. سید در ادامه می گویـد مـا این مـذاهب قبیحه را برای کسـی که متظاهر به آن نبوده و دربارهٔ انـدیشه های آنان اظهاری نداشـته است نسـبت نمی دهیم، حتی اگر از آن انـدیشه هـا و پیروان آن ها برائت هم نجسـته باشـد، زیرا در دین چنین چیزی وجود نـدارد و حتی مانع آن نیز شده و ما هم تنها بر ظاهر مأمور شده ایم. سـپس این گونه ادامه می دهد که بر فرض که یک یا دو نفری که منتسب به تشیع هستند و از آن دفـاع می کننـد حتی اگر در باطن هم شاک ملحـد باشـند، آیا لازمه اش این است که همـهٔ آن مـذهب و پیروانش را به آن انـدیشه های باطنی نسبت داد، در حالی که اهل آن مـذهب چنین افرادی را به خاطر اعتقاداتشان خطاکار می داننـد و کسـی که آن عقیـده را داشـته باشـد کافر می خواننـد. این شـیوهٔ عیب جویی و نقـد مذهب شامل همهٔ مذاهب می شود، زیرا در هر مذهبی افرادی هستند که اندیشه های آن مذهب را نداشته باشند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ۱: ۸۹ –۹۰).

به غیر از این گزارش تفصیلی، خرده گزارش هایی دیگری نیز می توان مربوط به وراق در آثار سید مرتضی یافت.(۱) گفتنی است، توجه به این گزارش ها از این روست که در مقام بیان نوع

۱- . سـید در یکی از آثـار خـود چنـدین صـفحه از انـدیشه هـای عرب جـاهلی از کتـاب المقالات وراق را گزارش کرده اسـت (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ۳: ۲۲۲–۳۲۹). هم چنین در بحث قدرت (سیدمرتضـی، ۱۴۱۱: ۹۴)، حقیقت انسان (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴) و نقـد نظر قاضـی مبنی بر ابـداع نظریه نص جلی از سوی هشام و وراق (سیدمرتضـی، ۱۴۱۰، ۱: ۱۱۹–۱۲۰) مبـاحثی را مطرح کرده است.

ص: ۷۵

مواجهۀ سید با میراث وراق به طور عام هستیم؛ به این معنا که سید چه برخوردی با میراث علمی وراق داشته است. چه اندازه به آن ها توجه داشته است و این که تا چه مقدار آن ها را گزارش یا نقد کرده است.

دربارۀ ابن راوندی نیز باید گفت، سخنان سید در الشافی حاوی نکاتی تازه ای است. در آثار برجای مانده، سید اولین عالِم امامی مذهب است که به روشنی به دفاع از ابن راوندی می پردازد. از عبارتی در الشافی می توان احتمال داد که سید مرتضی ابن راوندی را جزء اصحاب امامیه دانسته است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۴۳). سید هم چنین ابن-راوندی را از متکلمانی می داند که دربارۀ «امامت» کتاب هایی نگاشت (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۸) و در این باب با مخالفان احتجاج می کرده است (ر.ك: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۶۴). وی کتاب الامامۀ ابن راوندی را در اختیار داشته و حتی می توان برخی از گزارش های این کتاب را در الشافی موارد پژوهی کرد.(۱) سیدمرتضی ابن راوندی را متکلمی می داند که از شیوه های استدلالی و عقلی در تبیین آموزه های امامی استفاده می کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۸). وی هم چنین ابن راوندی را شخصیتی معرفی می کند که متکلمان، برخی از نظریه های وی را مورد اعتنا و نقد قرار می دادند (ر.ك: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۹۴). سید مرتضی ابن راوندی را از اتهامات معتزله مبرّا میدارد و در برابر آنان از او دفاع میکند. سید در برابر معتزلیان، اتهام الحاد ابن راوندی را به روشنی انکار می کند .(۲)

و معتقد است که نسبتِ بی جا دادن، فحش و تهمت، شیوۀ عوام نادان است که در مذمت مذاهب دیگر و بی احترامی به اهل آن مذهب استفاده می کنند. سید همۀ این ها را خروج از بحث می داند و به ردّ نسبت های معتزلیان می پردازد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ۱: ۸۱-۸۲). سپس سید به طور خاص در بارۀ ابن راوندی چنین به مدافعه می پردازد که برخی از کتاب هایی که ابن راوندی نگاشته و سبب بدنامی او شده، آثاری بوده که وی در معارضه با معتزله و در مقام تحدی با آنان نگاشته است، زیرا معتزله با وی بدرفتاری و وی را به قصور فهم و معرفت متهم کردند. این رفتار معتزله، ابن-راوندی را بر آن داشت تا کتاب هایی در نقد آن ها بنویسد و ناتوانیِ معتزله را در نقض آن ها آشکار کند؛ در واقع، ابن راوندی با این کار معتزلیان را دربارۀ اتهاماتی که به وی زده بودند، مانند کمیِ فهم و ناآگاهی، به زحمت انداخت. این رفتار ابن راوندی در

۱- . سید آثار دیگری از ابن راوندی را در دست داشت، ولی نامی از آن ها نمی برد (ر.ك: سیدمرتضی،۱۴۱۱: ۹۴).

۲- . در باره اتهامات ابوعلی جبایی و قاضی عبدالجبار به ابن راوندی و دیگر بزرگان امامیه(ر.ك: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰(امامت ۱):۳۷ ۳۸)

ص: ۷۶

حالی است که وی آشکارا از این کتاب ها تبری می جست و تألیف این کتاب ها را انکار کرده و به دیگری نسبت می داد، در حالی که در خطا بودن تألیف این کتاب ها شکی نیست؛ خواه به آن ها اعتقاد داشته و خواه معتقد نبوده است. کتاب هایی که ابن راوندی نوشته، مانند یا نزدیک به کتاب هایی است که جاحظ نگاشته است. جاحظ کتاب هایی مانند: العثمانیه، المروانیّه، الفتیا، العباسیه، الإمامیّه و کتاب الرافضه و الزیدیّه را نگاشته و کسی که این آثار را می بیند متوجه می شود که مؤلف بر اثر اظهار نظرهای متضاد و مختلف به چه حد از شک، الحاد و کمی تفکر در دین رسیده است. هیچ کس نمی تواند مدعی شود که چون جاحظ در مقام نقل اندیشه ها و احتجاجات گروه های مختلف بوده، پس معتقد به محتوای این آثار نبوده است؛ از این رو، نمی توان بر او جرمی را مترتب دانست و او را متهم به پیروی یکی از این گروه ها کرد. سید مرتضی نتیجه می گیرد که اگر این سخن درست باشد و بتوان با آن مخالفان جاحظ را قانع کرد، نظیر همین دفاع را می توان از ابن راوندی ابراز داشت؛ با این تفاوت که ابن راوندی در کتاب هایی که سبب بدنامی او شده هیچ گاه نمی گوید که من به این مذاهبی که حکایت کردهام، معتقدم و به صحت آن ها ایمان دارم، بلکه میگوید دهریه یا موحدین یا براهمه یا مؤمنان به اصل رسالت چنین و چنان میگویند. سید می گوید اگر بتوان گفت که جاحظ در نقل گزارش هایی مانند سبّ صحابه و ائمه و شهادت دادن به گمراهی و خروج ایشان از دین، تنها ناقل و حکایت کننده بوده و هیچ گونه اعتقادی نداشته، به همین ترتیب ابن راوندی هم مجرم نیست، زیرا می توان گفت وی هم تنها ناقل بوده و اعتقادی به محتوای کتاب های خود نداشته و تنها در مقام نقل فضائح معتزلیان بوده است. بر این اساس، تهمت هایی که به وی نسبت داده اند، از بین می رود (سیدمرتضی،۱۴۱۰ق، ۱: ۸۷–۸۹).

سید مرتضی با همهٔ دفاعیاتی که از ابن راوندی می کند، با این حال وی را در رساله «مساله فی علة خذلان اهل البیت و عدم نصرتهم» ملحد معرفی کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۲۱۳). در قسمتی از این رساله سید اشکالی دربارهٔ پیامبر اسلام (ص) مطرح می کند و آن را به ابن راوندی و ملاحده نسبت می دهد. این موضع گیریِ متفاوت سید علیه ابن راوندی برخلاف مبنای او در الشافی است. البته صرفاً به عنوان تحلیل می توان گفت، به نظر می رسد دفاعیات مرتضی از ابن راوندی بر اثر مجادلات وی با معتزله بوده است و سید از بی انصافی آنان در بارهٔ او سخن می گوید تا آنان را مفتضح کند، نه آن که او را در عداد علمای امامیه برشمارد و بخواهد اندیشه های وی را موجه نشان دهد؛ به این معنا که سید در کتاب الشافی در مقام دفاع از امامت است و ناچاراً ابن راوندی در جبههٔ اوست و باید از وی دفاع کند.

ص: ۷۷

مقایسه اندیشه¬های سیدمرتضی و ابن راوندی

اشاره

در این قسمت برخی از اندیشه های سید مرتضی و ابن راوندی در حوزۀ توحید و عدل و هم چنین امامت مورد مقایسه قرار می گیرد تا اقبال و ادبار سید مرتضی به ابن راوندی آشکارتر شود. گفتنی است، اندیشه هایی مورد بحث قرار گرفته اند که از آن ها برای ابن راوندی گزارش هایی وجود داشته است.

علم الهی

در علم الهی یکی از موضوعات مطرح، ازلیت علم الهی و نحوۀ علم خداوند بر اشیای غیرمخلوق است. ابن راوندی معتقد بود، اشیا زمانی شئیت پیدا می کنند که تحقق خارجی یافت کنند؛ از این رو، نمی توان نامی برای شیئی که وجود خارجی ندارد، نهاد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۰). این مبنای ابن راوندی در بحث علم الهی از سوی مخالفان منجر به نفی علم پیشینی خداوند می شد؛ با این بیان که اگر شی ء فقط به موجود گفته شود، باید خداوند به آنچه هنوز موجود نشده است و شی ء نیست، علم نداشته باشد. ابن راوندی برای حل این مسئله این گونه بحث را مطرح می کند که علم خداوند به اشیا ازلی است؛ به این معنا که خداوند به اشیا علم دارد که در آینده شیء خواهند شد. او معتقد بود که اساساً برای تحقق دیگر صفات الهی نیز نیازی به مابازای خارجی نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۵۹-۱۶۰). این نظریه در کنار لازمه ای که ایجاد کرده، برای مخالفانِ ابن راوندی این دست آویز را فراهم کرده که وی را متهم کنند که علم خداوند به اشیا متوقف بر حدوث آن هاست و قائل به حدوث علم الهی شده است (حسنی رازی، بی تا: ۲۰۱).

این مطلب نکته ای را رهنمون می کند که احتمالاً وی نیز مانند متکلمان امامیه در کوفه، قائل به علم فعلی (علم الهی در مرحلۀ فعل) حق تعالی نیز بوده است. هم از این روست که اتهام حدوث علم الهی برای وی مطرح شده است، زیرا اشعری در باب اختلاف روافض در بحث اسما و صفات از گروهی نام می برد که معتقد بودند «نمی توان از ازل خداوند را به قادر، سمیع و بصیر بودن توصیف کرد تا این که خدا اشیایی را ایجاد کند» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۶). اینان می گفتند که اساساً جایز نیست که قدرت و علم بر چیزی که وجود خارجی ندارد، اطلاق کرد. پیروان این نظریه در مرحلۀ فعل، و نه در مرحلۀ ذات، صفات را این گونه باور داشتند؛ بر همین اساس است که اشعری در ادامه برای ادعای خود از باب بداء شاهدی ارائه می کند. در واقع، متکلمان امامیه برای خداوند دو نوع علم باور داشتند. علم ذاتی و علم فعلی؛ و این برخلاف نظر سید مرتضی بود که تنها برای خداوند یک نوع علم، آن هم علمِ ازلی ای که جزء صفات ذات بود، باور داشت. وی

ص: ۷۸

معتقـد بود علم، صـفت ذات خداست و صـفات، زاید بر ذات نیسـتند و عین ذاتند. سـید هم چنین به نقد نظریهٔ ابن راوندی و امامیان نخستین پرداخته است (در این باره ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۸۷ق: ۲۹۳۰؛ هم چنین ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۸۱ق: ۱۲۳-۱۲۹).

بداء

یکی از مبـاحثی که ذیـل بحث علم الهی مطرح می شود بحث بـداء است. ابن راونـدی و سیدمرتضـی هر دو بـداء را به معنای نسـخ گزارش کرده انـد (دربـارهٔ ابـن راونـدی ر.ک: خیـاط، بی تـا: ۱۹۱ و دربـارهٔ سـید مرتضـی ر.ک: سـید مرتضـی، ۱۴۱۰ ق، ۱ : ۸۷؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶-۱۱۹). البته گزارش متفاوت دیگری از بداء می توان برای ابن راوندی یافت که با این نظر سید کاملاً متفاوت است. ابن راونـدی در مناظرهٔ خود با جاحظ دربارهٔ مفهوم «خـدای تغییرناپـذیر» می گویـد که فاعلی که برای او اندیشه های تازه حاصل می شود (تعرض له البـدوات) و افعال برای او ناممکن نیست، تواناتر و قابل توجه تر از فاعلی است که نمی توانـد چیزی بر فعـل خود بیفزایـد یا از آن بکاهـد، و نمی توانـد به پیش برود یا به پس بازگردد (خیاط، بی تا: ۱۹۵). این نظر ابن راونـدی با نظر پیشین، که بداء را همان نسخ ترجمه کرده، بسیار متفاوت است و کاملاً در نقطهٔ مقابل سید مرتضی قرار می گیرد.

کلام الهی

ابن راونـدی در مسـئله ماهیت کلام خـدا، الفاظ و عبارات قرآن کریم را حادث می دانـد، ولی اصل کلام اللّه را معنای قائم به ذات خدا و قدیم دانسته است (نسـفی، ۱۴۰۷ق، ۱:۲۸۲) ۱،۱۴۰۷:، ولی سـید مرتضـی برخلاـف ابن-راونـدی بر این باور است که فاعل کلام، همان متکلم است؛ یعنی همان کسـی که حروف و اصوات را ایجاد می کنـد. خداوند هم کلامش از همین حروف و اصوات است؛ بـا این تفـاوت که حروف و اصوات قـائم به خداونـد نیست. بنـابراین، متکلم بودن خداونـد به معنـای ایجاد حروف و اصوات است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ۴: ۲۷).

ایمان و کفر

ایمان و کفر: در بحث ایمان و کفر ابن راوندی و سید مرتضـی هردو در چارچوب لغت شناسـی بحث را پیش می-بردند و ایمان را تصدیق قلبی می دانسـتند که مؤمن باید دربارهٔ اندیشه هایی باور قلبی داشته باشد و انکار این باورها را کفر تلقی می کردند(۱) البته در نتیجـهٔ عملی بحث، تفـاوتی وجود دارد و آن این که طبق نظر ابن راونـدی و سـید در جـایی که انکار صـریح نباشـد، کفر صادق نیست. ابن راوندی بر همین اساس می گفت سجده بر خورشید کفر نیست، ولی نشانهٔ کفر

۱- درباره نظر ابن راوندی (ر.ک: آمدی، ۱۴۲۳ق، ۷: ۵ و ۸۸؛ عبدالقاهر بغدادی، ۲۰۰۳ : ۲۰۰) هم چنین (ر.ک عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۱۹۲؛ حسنی رازی، بی تا: ۶۰؛ اسفراینی، بی تا: ۸۵). برای معنای «کفر» (ر.ک: عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۱۹۳) و درباره نظر سیدمرتضی (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۳۸).

ص: ۷۹

است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۴۱-۱۴۲؛ شهرستانی، ۱۳۸۶ق، ۱: ۱۶۶-۱۶۷)، ولی سید مرتضی در این فرض می گفت سجده کنندۀ خورشید کافر است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۵۴۱-۵۴۲).

قدرت

در بحث رابطۀ قدرت و مقدور، سید مرتضی(سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۸۳ ۸۴) مانند معتزلیان (اشعری،۱۴۰۰ق :۲۳۰-۲۳۱؛ هم چنین ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۱۳) بر این باور است که استطاعت قبل الفعل می باشد و آن، قدرت بر انجام دادن فعل و ضد آن است که برای فعل الزامی ایجاد نمی کند. همۀ آن ها پذیرفته اند که خداوند هیچ گاه بنده ای را بر فعلی که توانایی ندارد، مکلف نمی کند؛ در مقابل، ابن راوندی معتقد به استطاعت مع الفعل (یعنی معیت قدرت با انجام فعل) بود (خیاط، بی تا: ۱۱۳). سپس بحثی دیگر مطرح می شود که آیا شخص توانایی بر انجام ضد مقدور را دارد یا خیر؟ سید مرتضی و معتزلیان چون قدرت را مقدم بر مقدور می دانستند، برای پاسخ مثبت دادن مشکلی نداشتند. آنان می گفتند قدرتی که حادث شده این توانایی را دارد که به مقدور متضاد و یا غیرمتضاد نیز تعلق گیرد (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۸۵ ۸۸)، اما ابن راوندی در این بحث نظریۀ دیگری داشت. او مانند کسانی که در نگاه معتزلیان جبری بودند، می گفت قدرت مقارن با مقدور صورت می پذیرد، ولی در برابر آنان و برای فرار از لوازم منفی نظریۀشان معتقد بود، قدرتی که حادث شده به متضاد بر سبیل بدل تعلق می گیرد (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۰۸).

بحث دیگر دربارۀ قدرت و مقدور این بود که چه کسی مقدور را خلق می کند؟ ابن راوندی در بحث خلق افعال ارادی معتقد بود، خداوند افعال اختیاری انسان را خلق می کند، ولی این انسان است که آن ها را کسب می کند (حسنی رازی، بی تا: ۱۱۶)؛ در مقابل، سید مرتضی مانند معتزله برای انسان قائل به اختیار و استناد افعال به خود بندگان بود (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ ق، ۱: ۱۳۵۱۳۹).[(۱)]

حقیقت انسان

بررسی تطبیقی نظر ابن راوندی و سید مرتضی در بحث حقیقت انسان نشان می دهد که اگرچه هر دوی آن ها به مادی گرایان حقیقت انسان گرایش دارند، ولی تفاوت هایی در لایه های مختلف نظریۀ آنان می توان مشاهده کرد. سید مرتضی(سیدمرتضی، ۱۴۰۵،۱ق: ۱۳۵۱۳۹) مانند اکثر معتزلیان (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۳۲) قائل به هیکل مشاهَد بود، ولی ابن راوندی حقیقت انسان را جزئی می داند که در قلب انسان است و آن روح نیست؛ روح در این

۱- . برای توضیح نظریه ابن راوندی (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰: ۲۳۰-۲۳۱).

ص: ۸۰

بدن بی حرکت/ ساکن است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۳۲)؛ یعنی در واقع، ابن راوندی حقیقت انسانِ مختارِ مأموربه و منهی عنه را شیء واحدی می داند که در قلب جای دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱). هم از این روست که سید مرتضی نیز خود در طرابلسیات اولی به نقد این نظریهٔ ابن راوندی پرداخته است (سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۲۴۱).

نکتهٔ دیگر این که، سید مرتضی بر نظریهٔ خود این گونه استدلال می کند که ادراک انسان با اجزای همین مجموعه ای که ما از انسان مشاهده می کنیم، حاصل می شود و تألم و تلذذ تابع ادراکند؛ در نتیجه، چون ادراک با اجزای همین مجموعه امکان پذیر است می توان دریافت که حی فعال همین مجموعه است (در این باره ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴ ۱۲۱)؛ در مقابل، ابن راوندی معتقد بود در بدن ارواح زنده ای وجود دارد که احساسات و تألمات بدن به سبب آن ها صورت می گیرد و همهٔ قسمت های بدن دارای روح است؛ ولی تفاوتش با سید در این بود که ابن-راوندی روحِ قلب را متفاوت از اعضای دیگر می دانست. او می گفت همهٔ بدن در تسخیر روح قلب قرار دارد و بدن هیچ اقدام یا امساکی نمی کند مگر بعد از اقدام یا امساک قلب (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۱۱ و ۳۳۱). در واقع ابن راوندی، برخلاف نظر سید مرتضی، ارواح بدن را غیر «جسم مشاهَد» می دانسته است. البته در نگاه سید همان امری که در جسم مدرک تألم و تلذذ است، همان چیزی است که ابن راوندی نام روح بر آن می گذارد.(۱)

در بحث ماهیت این روح مادی نیز میان سید و ابن راوندی اختلاف است. سید مانند معتزله (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۷۴) روح را جسم می دانست و نه عَرَض (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۳۰ و ۴: ۳۱)؛ در مقابل، ابن راوندی روح را عَرَض می دانسته و انسان را مجموعه ای از اعراض (مقدسی، بی تا،۲: ۱۲۱)؛ در واقع روح، جسم لطیفی است که سراسر بدن را پوشش داده است (مقدسی، بی تا،۲: ۱۲۰).

نکتهٔ دیگر دربارهٔ روح این که، آیا مرده پس از جدا شدن روح از بدن چیزی را احساس می کند یا نه؟ در این مسئله هم سیدمرتضی مانند معتزلیان معتقد بود، مردگان تا روز قیامت هیچ چیزی را احساس نمی کنند و اساساً احساس از آنِ موجود زنده است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق ۴:۳)، ولی ابن راوندی معتقد بود، وقتی انسان از دنیا می رود بدن است که احساس می کند و روح چون جزء اعراض است، از بین می رود (مقدسی، بی تا،۲: ۱۲۲-۱۲۳).

۱- . در این باره (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۳۲-۳۳۳). برای توضیح بیشتر درباره این نظریه (ر.ک: مقدسی، بی تا، ۲: ۱۲۰).

ص: ۸۱

ثواب و عقاب

در بحث استحقاق ثواب و عقاب در این که خاستگاه معرفتی این استحقاق عقل است یا شرع و یا ترکیبی از هردو، اختلاف است. سید مرتضی در این موضوع، نظری نزدیک به ابن راوندی و در مقابلِ معتزلیان دارد. ابن راوندی تنها راه کشف این استحقاق را «شرع» می داند (صلاح شرفی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۳۱۴). سید هم همین نظر را دارد و معتقد است، عقل تنها تجویز استحقاق را اقتضا می کند. به عقیدهٔ وی، در اثبات استحقاق عقاب باید بر سمع و اجماع تکیه کرد (در این باره ر.ک: سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۶۲۹۹)، ولی معتزلیان می گفتند تنها از طریق «عقل» استحقاق فهمیده می شود و شرع آن را تأکید می کند(حمصی رازی، ۱۴۱۴،ق، ۲: ۱۸).

امامت

بررسی گزارش های موجود در آثار سید نشان می دهد، در این بحث بیشترین توجه را به ابن راوندی داشته است. وی در کنار دفاع از ابن راوندی در برابر اتهامات مخالفان، به نقد حاشیه ای پاره ای از آرای ابن راوندی در موضوع امامت نیز پرداخته است. سید در بحث نص می گوید، مخالفان امامیه مدعی شده اند که اولین کسی که مدعی نص جلی شد، ابن راوندی بود، در حالی که این ادعایی بدون دلیل است. سپس به نقد آن می پردازد و می گوید فرض هم ابن راوندی این را برای اولین بار مطرح کرده باشد، وی جلی بودن نصوص امامت را از خود این نصوص با دقت و نظر برداشت کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ۴۶۴ و هم چنین ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۱۹-۱۲۰)..

قاضی عبدالجبار در بحث نص و تلازم آن با بحث عصمت، از قول برخی از امامیه گزارش می دهد اینان برای اثبات نص و عصمت به آیهٔ: «أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُم» استناد می کرده اند؛ به این گونه که خداوند اطاعت از رسول و اولی الامر را واجب کرده است. لازمهٔ این اطاعت منصوص و معصوم بودن است، به گونه ای که خطا برای آن ها جایز نباشد. سید مرتضی می گوید که کسی از اصحاب امامیه را نمی شناسد که برای اثبات نص علی-بن ابی طالب(ع) به این آیه اعتماد کرده باشد و تنها ابن راوندی در کتاب الامامه این گونه استدلال کرده و به نقد نظر ابن راوندی می پردازد. سید مرتضی در جایی دیگر در الشافی به نقد نظریهٔ دیگری از ابن راوندی در بحث مقتدا بودن امام نیز پرداخته است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۳۰۹-۳۱۱).

در پایان نیز باید اشاره کرد که قاضی به روایات ضرب حضرت زهرا(س) اشاره می کند و معتقد است، کسانی مانند ابن راوندی و وراق که غرضشان الحاد است، این گزارش ها را با هدف

ص: ۸۲

قدح در اسلام، بدون این که توجیه و تأویل کنند، نقل کرده اند. سید مرتضی طی چند صفحه به ردّ این ادعای قاضی می پردازد و بحث ضرب حضرت زهرا(س) را بر اساس منابع تاریخی اهل سنت و ادله ای دیگر اثبات می کند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۱۳–۱۲۰).

نتیجه

رویکرد مدرسهٔ کلام امامیه در بغداد به معتزلیانِ شیعه شده و دو شخصیت شاخص آن ها، یعنی وراق و ابن راوندی میان همهٔ آن ها یک سان نیست. نوبختیان افزون بر تشابهات نظری در بحث امامت، نقد هایی هم بر برخی از اندیشه–های منسوب به وراق و ابن راوندی دارند، ولی دربارهٔ نوع نگاه شخصیت آن ها به وراق و ابن راوندی نمی توان گزارش صریحی را یافت. گزارش های مفید هم آن قدر گویا نیست تا بتوان چهره ای از وراق و ابن راوندی را به روشنی ترسیم کنند، ولی همین چند گزارش اندک نکتهٔ سیاهی را، چه دربارهٔ شخصیت و چه دربارهٔ اندیشه ها، روایت نمی کنند. داستان سید مرتضی بسیار متفاوت است. وی از نظر شخصیتی با وراق و ابن راوندی با نرمی برخورد می کند و اتهاماتی را که در طول چند قرن از سوی معتزلیان مطرح می شده است، انکار می کند و آن را ساخته و پرداختهٔ مخالفان معتزلیِ وراق و ابن راوندی می داند. البته دربارهٔ شخصیت این دو نیز موضعی محتاطانه دارد و از انتساب صریح آنان به امامیه پرهیز می کند. مقایسهٔ اندیشه های غیرامامتی سید مرتضی و ابن راوندی نشان داد، در نظریاتی که سید مرتضی به معتزله نزدیک شده است، از ابن راوندی فاصله گرفته است. شاید بتوان این شاخصه را معیاری برای دیگر نظریات سید و ابن راوندی مورد ملاحظه قرار داد؛ البته سید بر اندیشه های امامتی نیز حاشیه هایی زده است.

به طور کلی می توان گفت، در کنار تلاش های محتاطانه ای که از سوی سید مرتضی برای تطهیر چهرهٔ وراق و ابن–راوندی از اتهامات معتزله انجام شده، اندیشه های اینان تنها در حوزهٔ امامت مورد خوش آیند متکلمان مدرسهٔ بغداد واقع شده و این هم سویی نمی توانند شاهدی بر هم آوایی در حوزهٔ توحید و عدل باشد. هم چنین به نظر می رسد، مواضع دفاعی بغدادیان از شخصیت وراق و ابن راوندی اعتقادی نیست و بیشتر در مقام توجیه گری هستند؛ به این معنا که وراق و ابن راوندی از نظر اندیشه ای متأثر و وابسته به مدرسهٔ کوفه هستند و از سوی دیگر، مدرسهٔ بغداد در دو حوزهٔ توحید و عدل رویکرد تقابلی به مدرسهٔ کوفه دارد. از این روست که نمی توان میان اندیشه های معتزلیانِ شیعه شده و متکلمان امامیه در بغداد پیوندی را مشاهده کرد. ضمن این که در دورهٔ سید مرتضی کلام شیعه دارای هویتی شده است که دیگر نمی توان

ص: ۸۳

آن را با اتهامات گذشته محکوم کرد و به حاشیه برد؛ از این روست که سید مرتضی سعی در رفع اتهامات فکری می کند و تلاش دارد تا شخصیت های امامی را به نحوی از اتهامات بریء کند. این رویکرد توجیه گرانۀ سید مرتضی احتمالاً با هدف تعامل با جامعۀ مخالفان و از بین بردن تقابل ها پی گیری می-شده است. در واقع، واکنش های سید مرتضی به نقش معتزلیانِ شیعه شده در تاریخ کلام امامیه را باید در پرتو موقعیت علمی سید، جایگاه کلام امامیه در بغداد و نوع رابطه و نگاه کلام امامیه با معتزله جست وجو کرد.

منابع

منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفکار، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.

۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۵۰)، الفهرست،رضا تجدد، تهران، بی نا.

۳. اسفراینی، ابو المظفر، (بی تا)، التبصیر فی الدین، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهره، المکتبه الأزهریه للتراث.

۴. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، تحقیق هلموت ریتر، بیروت، دارالنشر.

۵. بغدادی، عبد القاهر، (۱۹۷۸)، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الآفاق الجدیده.

۶. ، (۲۰۰۳)، أصول الإیمان، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، مکتبه الهلال.

۷. توحیدی، ابوحیان، (۱۴۲۴ق)، الامتاع و المؤانسه، بیروت، مکتبه عنصریه.

۸. حسنی رازی، سیدمرتضی بن داعی، (بی تا)، تبصره العوام، تهران، اساطیر.

۹. حمصی رازی، سدید الدین محمود، (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقلید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۰. خیاط، ابوالحسن، (بی تا)، الانتصار، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.

۱۱. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف مرتضی، سیداحمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.

۱۲. ، (۱۴۱۰ق)، الشافی، تهران، مؤسسه الصادق.

۱۳. ، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۴. ، (۱۳۸۱ق)، الملخص فی أصول الدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۵. ، (۱۳۸۷)، جمل العلم و العمل، نجف، مطبعه الآداب.

۱۶. ، (نسخه خطی)، الطرابلسیات الاولی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۱۶۹۰/۳.

۱۷. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۸۶)، الملل و النحل، تحقیق احمد فهمی محمد، قاهره، مطبع حجازی.

۱۸. صلاح شرفی، احمد بن محمد، (۱۴۱۵ق)، عده الأکیاس فی شرح معانی الأساس، صنعاء، دار الحکمه الیمانیه.

ص: ۸۴

۱۹. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۷ق)، الفهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی أصول الدین، تهران، دار الأسوه.

۲۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الإلهیه، تحقیق قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۲. قاضی عبدالجبار، احمدبن خلیل، (۱۹۶۵)، المغنی، تحقیق جرج قنواتی و دیگران، قاهره، دار المصریه.

۲۳. ، (بی تا)، تثبیت دلائل النبوه، بیروت، دار العربیه.

۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۹۸۳)، بحار الأنوار، تحقیق محمد باقر بهبودی، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۲۵. مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۲۶. ، (۱۴۱۴ق)، أوائل المقالات، شیخ إبراهیم أنصاری، بیروت، دار المفید.

۲۷. (الف)، (۱۴۱۴ق)، الفصول المختاره، تحقیق گروهی، بیروت، دارالمفید.

۲۸. (ب)، (۱۴۱۴ق)، الافصاح فی الامامه، مؤسسه البعثه، بیروت، دارالمفید.

۲۹. ، (۱۴۲۳ق)، رساله فی معنی المولی، بیروت، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۳۰. مقدسی، مطهر بن طاهر، (بی تا)، البدء و التاریخ، بی جا، مکتبه الثقافه الدینیه.

۳۱. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات انشگاه.

۳۲. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، کتاب الرجال نجاشی، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: النشر الاسلامی.

۳۳. نسفی، ابومعین (۱۴۰۷ق)، تبصره الادله، تحقیق: کلد سلامه، دمشق، المعهد العلمی الفرنسی.

ص: ۸۵

مقایسه اندیشه های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله

اشاره

سیدعلی حسینی زاده(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶۲۳

چکیده

مقایسهٔ اندیشه های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله، علاوه بر تبیین نقاط اختلاف آرای نوبختیان و شیخ مفید، نقش هر یک از آنان در این تطور اندیشه ای را نمایان می کند. این پژوهش نشان می د هد، نمی توان میزان هم نوایی و نزدیکی نوبختیان با معتزله را بیش از قرابت اندیشه های شیخ مفید با معتزلیان دانست، بلکه هر یک از آنان در موضوعات مختلف کلامی به فراخور مبانی و پیش فرض های کلامی خود دیدگاهی را ارائه کرده اند که گاه با معتزله و گاه با متکلمان امامی کوفه هم سان است. از این رو، همان-گونه که در آرایی مانند برخی فروعات وعده و وعید نوبختیان هم رأی معتزله اند، شیخ مفید در مباحثی مانند معرفت و استطاعت، آرایی نزدیک به اندیشهٔ معتزله را برگزیده است. هم چنین بنا بر این تحقیق، اگر چه در برخی اندیشه ها نوعی هم رأیی بین نوبختیان و شیخ مفید با معتزلیان مشاهده می شود، اما ریشهٔ این اندیشه ها در آرای منقول از متکلمان امامی در مدرسهٔ کوفه یافت می شود؛ از این رو، این هم رأیی با معتزله الزاماً به معنای تأثیر پذیری و وام گیری از معتزله و جدایی از پیشینهٔ کلام امامیه نیست.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: نوبختیان، ابو سهل، حسن بن موسی، شیخ مفید، معتزله، امامیه.

۱- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع))

ص: ۸۷

درآمد

ابو سهل اسماعیل بن علی و خواهر زاده اش ابو محمد حسن بن موسی نوبختی از بنام ترین متکلمان امامیه، از میانۀ قرن سوم تا دهۀ اول قرن چهارم در بغداد به تدوین اندیشه ها و آثار کلامی در حوزۀ امامیه پرداخته و آثار فراوانی تألیف کرده اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۱۳۲ و ۶۳۶۴؛ طوسی ۱۴۲۰ق: ۳۱۳۲ و ۱۲۱). شیخ مفید نیز با یک نسل فاصله در همان محیط بغداد آرای کلامی خود را بر اساس آموزه های کلام امامیه تبیین و عرضه کرد و با تربیت شاگردان فراوان و تألیفات پر شمار مدرسۀ کلامی خود را بنا نهاد (ر.ک: مکدرموت، ۱۳۶۳: ۱۶۶). نوبختیان و شیخ مفید با نحله های مختلف کلام امامیه، مخصوصاً مدرسۀ کلامی امامیه در کوفه و هردو مدرسۀ بصری و بغدادی معتزله و دیگر مکاتب کلامی آسلام آشنا بوده اند و به اندیشه های اهل حدیث و فلاسفه و ادیان مختلف و اندیشمندانشان شناخت داشته اند(۱)؛ از این رو می توان گفت، این متکلمان امامی ناظر به همۀ اندیشه های کلامی مطرح در دوران خود منظومۀ فکری خود را تدوین کرده اند و هر گونه تفاوتی در روش و محتوای اندیشۀ شیخ مفید و نوبختیان در تاریخ کلام امامیه اهمیت دارد.

اگر چه شیخ مفید آثار کلامی بنو نوبخت را مطالعه و تدریس می کرده (برای نمونه ر.ک:نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۱) و نزد دانش آموختگان مدرسۀ کلامی نوبختیان علم کلام را آموخته (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۱۴۱۶)، اما در نگاه ابتدایی تفاوت هایی بنیادین در اندیشۀ شیخ مفید و نوبختیان در موضوعات مختلف جلیل الکلام و لطیف الکلام دیده می شود. از همین رو، یکی از اهداف وی از تألیف کتاب اوئل المقالات، بیان تفاوت دیدگاه های کلامی-اش با متکلمان نوبختی است (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۳۳). با مراجعه به این کتاب در می یابیم، گاه اندیشۀ شیخ مفید هم سان با رأی معتزله و گاه اندیشۀ نوبختیان در راستای تفکر معتزلی است.

۱- . نوبختیان با متکلمان معتزلی مراوده و نشست های علمی داشته و به نقد برخی آثار و اندیشه های آنان اهتمام داشته اند؛ برای مثال، ابوسهل جلسات و نقد هایی بر ابو علی جبایی، متکلم بزرگ معتزله بصره داشته و حسن بن موسی مجالس متعددی با ابو القاسم بلخی، متکلم پرآوازه معتزله بغداد داشته است. علاوه بر اندیشه های معتزله با اندیشه های دیگر متکلمان سنی مذهب نیز آشنا بوده و با اندیشه های جریان های کلامی مختلف امامیه، مخصوصاً کوفه آشنا بوده اند و فراتر از آن، از کارشناسان آرا و دیانات و تفکرات گروه ها و ادیان خارج از حوزه اسلامند و ردیه های فراوان آنان بر متکلمان مختلف در همین راستا بوده است (نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶۱۲۳ و ۱۲۸۱۳). همچنین با مراجعه به کتاب اوائل المقالات درمی یابیم شیخ مفید نیز با اندیشه های ملل و نحل مختلف، از جمله جریان های مختلف معتزله آشنا بوده است.

ص: ۸۸

هرچند شیخ مفید معتقد است، اندیشه های کلامی خود را بر اساس نصوص وارده از جانب معصومان علیهم-السلام تدوین کرده (همان: ۵۱)، اما نمی توان ثابت کرد که در موارد اختلافی با نوبختیان، بنو نوبخت در مسیر اخبار و روایات ائمه نبوده اند، زیرا اختلاف روایات و برداشت از آن ها گاه می تواند محمل دو اندیشهٔ کلامی متفاوت باشد که صاحبان آن هردو ادعای هم سویی با نصوص دارند. شاهد آشکار این مدعا، اختلافات روشی و محتوایی شیخ مفید و شیخ صدوق است که هر دو تصریح به هم نوایی با روایات امامان شیعه دارند که منتهی به تألیف کتاب تصحیح الاعتقاد از سوی شیخ مفید گردید. از سوی دیگر، مبنای انتساب متکلمان نوبختی به معتزله از سوی معتزلیان و غیر آنان مورد تردید جدی است (حسینی زاده، ۱۳۹۰: ۲۷۸۳۰۰).

از این رو، بجاست علاوه بر مقایسهٔ دقیق آرای نوبختیان و شیخ مفید، اندیشه های اختلافی هر یک از آنان را در بستر کلام امامیه و معتزله ریشه یابی کنیم تا میزان اختلاف آرای نوبختیان و شیخ مفید با یکدیگر و مقدار هم نوایی هر یک از آنان با مدرسهٔ کلامی امامیه در کوفه و مدرسهٔ معتزلیان بصره و بغداد در این اختلافات آشکار گردد. در این نوشتار تنها اندیشه هایی که گزارش یا شاهدی بر رأی بنی نوبخت و شیخ مفید دربارهٔ آن-ها در دست باشد، مقایسه می شوند و موضوعاتی که رأی شیخ مفید یا نوبختیان در دست نیست، از محدودهٔ تحقیق خارجند.(۱)

معرفت و ابزار شناخت

تفاوت اساسی معرفت شناسیِ مدرسهٔ کلامی بغداد با مدرسهٔ کوفه، روی گردانی از معرفت اضطراری به معرفت اکتسابی است. در این میان، نظریهٔ معرفت شناسی ابو محمد حسن بن موسی نوبختی اندیشه ای متفاوت از هر دو گروه بوده و با هر دو دیدگاه پیش گفته جهات اشتراک و اختلافی دارد. وی بر آن بود که تمامی معارف الزاماً اضطراری نبوده و معرفت الله می تواند اکتسابی یا اضطراری باشد. بنا بر این دیدگاه، اصل علم آور بودن نظر و استدلال پذیرفته شده، و در عین حال بر اضطراری بودن برخی از معارف تأکید شده است. هرچند غالب کسانی که به اکتسابی بودن معرفت معتقدند، محسوسات و بدیهیات را اضطراری می دانند، اما ابو محمد دامنهٔ معارف اضطراری را گسترده تر می داند و معرفت الله را از طریق معرفت اضطراری ممکن می داند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱۵۳)؛ در حالی که قائلان به اکتسابی بودن معارف، معرفت الله در این دنیا

۱- . در این تحقیق از کتاب فرق الشیعه استفاده نمی شود، زیرا آن را منسوب به نوبختی می دانیم (حسینی جلالی، ۱۴۰۵ق).

ص: ۸۹

را جز از طریق استدلال و نظر ممکن نمی دانند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹۱۲۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۶۱۶۷).

در مقابلِ اندیشهٔ معرفتی حسن بن موسی، شیخ مفید معتقد است شناخت امور غایب از جمله معرفت به خدا و پیامبران، تنها از راه اکتساب ممکن است و در این امور معرفت اضطراری وجود ندارد. وی تأکید می کند دیدگاه او هم نوا با معتزلهٔ بغداد است. شیخ مفید به نظریهٔ اضطراری بودن معارف در میان متکلمان امامیه اشاره ای نمی کند و تنها بسیاری از امامیان را هم رأی خود می شمارد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۱). شیخ مفید معتقد است، همان گونه که علم به محسوسات و بدیهیات ضروری بوده و از طریق استدلال و نظر حاصل نمی گردد، علم به غیر این ها تنها از طریق استدلال و قیاس پدید می آید (همان: ۸۸). با توجه به این که در میان متکلمان امامیه در زمان نوبختیان و پیش از آن ها متکلمانی بوده اند که معارف را اکتسابی می دانسته اند (ر.ک: حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲)، لذا نمی توان ابو محمد را سر پل ورود معرفت اکتسابی به امامیه دانست، بلکه وی پیونددهندهٔ نظریهٔ این دو نظریه در باب معرفت است.

دیدگاه ابو سهل دربارهٔ اکتسابی یا اضطراری بودن به روشنی گزارش نشده، اما با توجه به گفتار وی مبنی بر این که همهٔ امور دین با استدلال دانسته می شود (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۹۲)، می توان حدس زد وی نظر و استدلال را راه کسب معرفت می داند، اما این که معرفت خدا را الزاماً اکتسابی می دانسته یا مانند ابو محمد از هر دو راه ممکن می دانسته، قابل تشخیص نیست.

اختلاف دیگر شیخ مفید و نوبختیان در این است که شیخ مفید مانند معتزله معتقد به وجوب نظر بوده و اولین واجب را نظر در ادلهٔ معرفت خدا می داند. وی چنین استدلال می کند: خداوند معرفت خود را بر بندگان واجب کرده است و از آن جا که راهی جز نظر و استدلال در ادله برای شناخت او نیست، لذا اولین واجب، نظر در ادلهٔ خدا شناسی است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۰).

اما حسن بن موسی امر به معرفت الله را، چه اکتسابی باشد و چه اضطراری، ممکن نمی داند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). هرچند ادلهٔ حسن بن موسی در این مورد گزارش نشده، ولی بسیار محتمل است وی امر به معارف را از این باب مردود می دانسته؛ که اگر این معرفت اضطراری باشد، امر به آن تحصیل حاصل است و اگر اکتسابی باشد، خدا نمی تواند امر به معرفت کند، چون هنوز به او معرفت پیدا نکردیم تا اوامرش برای ما حجت باشد.

ص: ۹۰

قاضی عبدالجبار در باب وجوب نظر در بیان دیدگاه های مختلف در باب معرفت، از دیدگاه شخصیتی که به نظر می رسد حسن بن موسی نوبختی است، چنین یاد می کند: وی اگر چه امکان اکتسابی بودن معارف را پذیرفته، ولی معتقد بود جایز نیست خداوند اکتساب معارف را بر ما واجب کند. او عقیده داشت، ممکن است انسان به صورت اتفاقی استدلال کرده و معرفت اکتسابی به خداوند به دست آورد که در این صورت مکلف است، اما اگر این اتفاق برای انسان پیش نیاید، وی مکلف نبوده و به واسطهٔ عدم نظر و معرفت خداوند سرزنش نمی شود؛ لذا دربارهٔ خدا وجوب نظر امکان ندارد. اما پس از معرفت خدا که ممکن است حتی اتفاقی یا از طریق بخت آزمایی (تبخیت) پدید آید، اکتساب دیگرِ معارف وجوب دارد (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲ ۱۹۶۵، ۱۲: ۳۲۱).

می توان گفت، به خلاف شیخ مفید که نظریهٔ معرفت معتزله را پذیرفته است، حسن بن موسی در عین حال که برخلاف معتقدان به اکتسابی بودن معارف، مانند متکلمان امامی مدرسهٔ کوفه، امکان اضطراری بودن معرفت الله را پذیرفته(۱)، از آن جا که اکتسابی بودن همهٔ معارف را ممکن می داند، با اصحاب معارف معتزلی که معارف را اضطراری می دانستند و معتقدان به فطری بودن معارف، اختلاف دیدگاه دارد (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۲۰).

شیخ مفید در تبیین رابطهٔ عقل و وحی، دیدگاه خود و عموم متکلمان امامی تا عصر خود را بر پایهٔ جدایی-ناپذیری عقل از سمع دانسته که بنا بر این اندیشه، عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است، و از سمعی که غافل را بر چگونگی استدلال آگاه می کند، جدا نیست. شیخ مفید این دیدگاه را در مقابل اندیشهٔ معتزله، خوارج و زیدیّه دانسته که معتقدند، عقل ها مستقلّ از سمع و توقیف عمل می کنند. در نتیجهٔ این تفکر، امامیه به ضرورت ارسال رسل در ابتدای تکلیف معتقد بودند (مفید، ۱۴۱۳ق(الف):۴۴۴۵). اگر اجماع شیخ مفید را بپذیریم باید گفت، شیخ مفید در تبیین رابطهٔ عقل و وحی تفاوتی با نوبختیان نداشته و تا زمان وی تحولی در این دیدگاه میان متکلمان امامیه پدید نیامده و نیازمندی عقل به وحی از شاخص های کلام امامیه در مقابل کلام معتزلی بوده است.

۱- . البته نمی توان گفت، اضطراری بودن معارف در کلام نوبختی الزاماً به معنای فطری بودن آن است. اگر گزارش قاضی عبد الجبار را همان دیدگاه ابو محمد بدانیم، می توان گفت وی اتفاق و تبخیت را از موارد اضطراری بودن معارف می داند.

ص: ۹۱

خداشناسی

معتزله و دیگران، اندیشهٔ نوبختیان در توحید و صفات را هم سو با رأی معتزله در این باب دانسته و آن ها را در شمار «اهل التوحید»(۱) شمرده و توحید نوبختیان را هم سو با توحید معتزله دانسته اند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲۱۹۶۵، ۲۰(۱): ۳۷۳۸؛ ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق، ۱: ۴۰۹–۴۱۰). هم چنین آثار بنو نوبخت در توحید، مؤید این معناست (ر.ک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶۱۲۳ و ۱۲۸۱۳۵).

در مجموع می توان گفت، مراد اشعری از گروهی از متکلمان متأخر امامیه که قائل به نفی تشبیه و تجسیم بوده و خدا را فاقد مکان و صورت می دانستند و در باب توحید مانند معتزله و خوارج سخن می گفتند (اشعری،۱۴۰۰ق: ۳۵)، بنو نوبخت و برخی دیگر از متکلمان شیعیِ هم عصر آنان است (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق ، ۱: ۷۲). این گروه از متکلمان امامی در بحث توحید از هرگونه تشبیه و تجسیمی در توحید و صفات دوری جسته و در باب توحید هم رأی با معتزله اند (برای آشنایی با اندیشهٔ معتزله در توحید و صفات ر.ک: اشعری،۱۴۰۰ق: ۱۵۵۱۵۶)؛ این در حالی است که آن ها به متکلمان امامیه در مدرسهٔ کوفه در باب توحید و صفات، اتهاماتی چون تشبیه و تجسیم را نسبت داده اند (اشعری،۱۴۰۰ق: ۳۱۳۹).

شیخ مفید نیز از متکلمانی است که در توحید و صفات معتقد به نفی صفات زاید بر ذات است و در این اندیشه خود را در شمار اهل توحید می داند و اساساً در توحید و صفات بین امامیه و عموم معتزله تفاوتی نمی داند و هر دو گروه را در شمار اهل توحید می آورد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۱۵۳)

از این رو، می توان ادعا کرد از دوران نوبختیان، معتزله و دیگران برداشت متفاوتی از اندیشه های کلامی امامیه در باب توحید و عدل داشته اند و رویکرد کلامی مدرسهٔ بغداد را متفاوت از مدرسهٔ کوفه و هم سوی با معتزله در نفی صفات و ردّ هر گونه تشبیه و تجسیم می دانستند.

در مقابلِ معتزله و غیر آنان که متکلمان امامی نخستین را به تشبیه و تجسیم متهم می کردند، متکلمان امامیه علاوه بر ردّ این اتهامات همواره تأکید داشته اند که مبانی اهل توحید همگی از امام علی علیه السلام مأخوذ گردیده و این معتزلیانند که میراث شیعی را به نام خود منتشر

۱- . مراد از «اهل التوحید» کسانی است که قائل به نفی صفات بوده و خدا را از هر گونه تشبیه و تجسیمی منزه می دانستند (ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق: ۲۱۲).

ص: ۹۲

کرده اند (سید مرتضی، ۱۹۹۸،۱: ۱۴۸)؛ اما فارغ از صحت مـدعای معتزله، به هر حال اندیشهٔ توحیدی نوبختیان و مفید، متفاوت از دیدگاه عمومیِ گزارش شده از متکلمان امامی کوفه است و خود نوبختیان نیز این دیدگاه متفاوت را، به خصوص از هشام بن حکم گزارش کرده اند (قاضی عبد الجبار، ۲۰۰۶، ۱: ۲۲۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸۱۳۸۳، ۳: ۲۲۸).

البته این به معنای اختراع نظریه ای جدیـد در میان امامیه یا وام گیری از معتزله نیست. ابو محمـد نوبختی در کتاب الآراء و الـدیانات در باب «قول الموحـدین و المشـبهین» تأکیـد می کنـد، بسیاری از امامیه مانند معتزله هر گونه اندیشهٔ تشبیهی را از خدا نفی کرده و معتقدند، خداوند نه جسم دارد نه صورت و نه جزء و عرض و شباهتی به این ها ندارد (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق ، ۱: ۴۰۹۴۱۰).

جهان شناسی

با دقت در اندیشه های بنو نوبخت در باب جهان شناسـی که بیشتر آن مباحث لطیف الکلام است می توان گفت، بنو نوبخت در این مباحث بیشتر به تفکر معتزلـهٔ بصـره، از جمله متکلم معتزلی بصـری ابو علی جبایی نزدیک هسـتند؛ به خلاف شـیخ مفیـد که در این مباحث بیشتر دیدگاه معتزلهٔ بغداد، مخصوصاً ابو القاسم بلخی را برگزیده است. از جمله شواهد بر این ادعا، هم رأییِ بنو نوبخت در بقای جواهر و مکان با ابو علی جبایی است که در تقابل با دیـدگاه شـیخ مفید و معتزلهٔ بغداد و در رأس آنان ابو القاسم بلخی است. هم چنین در بحث ترکیب اجسام از طبایع اربعه ابو محمـد همچون معتزلـهٔ بصـره دیـدگاهی در مقابل شـیخ مفیـد و ابو القاسم بلخی دارد و این انحصـار را مردود می دانـد. در دیگر مبـاحث لطیف الکلام نیز متأسـفانه شـیخ مفیـد گزارشـی دربارهٔ نوبختیان نـدارد، تا بتوانیم این احتمال را تقویت کنیم.

هم رأییِ بنو نوبخت با ابو علی جبایی در مباحث لطیف الکلام می تواند به دلیل هم نشـینی های آنان با ابو علی بوده باشد. ابو سهل کتابی با عنوان «مجالسه مع ابی علی جبایی» داشـته (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۲ ؛ شیخ طوسی،۱۴۲۰ق: ۳۱) که از تعدد جلسات این دو اندیشـمند حکایت دارد. با توجه به هم عصریِ بنو نوبخت با ابو علی جبایی نمی توان ادعا کرد، بنو نوبخت این آراء را از او اخذ کرده انـد؛ مخصوصاً با توجه به این که ابو محمـد نوبختی خود متخصـص مباحث لطیف الکلام بوده و اندیشهٔ او در این موضوعات مورد استفادهٔ معتزلیان بصری بوده است (ر.ک: ملاحمی،۱۳۹۰: ۵۹۹ ۶۰۲ و ۶۴۷ ۶۸۳).

ص: ۹۳

حرکت و سکون عالم

حسن بن موسی دربارهٔ حرکت زمین، چون دیگر متکلمان مسلمان معتقد بود زمین ساکن است و حرکتی ندارد. وی با بیان ادله ای معتقد بود، ما به علم اضطراری در می یابیم زمین حرکتی ندارد (ر.ک: ملاحمی،۱۳۹۰: ۶۷۳۶۷۷).

شیخ مفید هرچند مانند نوبختیان معتقد به سکون زمین است، اما علت سکون آن را به خلاف نوبختیان قرار داشتن زمین در مرکز فلک می داند و در این دیدگاه خود را هم نوا با بلخی و منجمان و فلاسفه می داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۰). در مقابلِ این دیدگاه، علت سکون زمین در اندیشهٔ معتزلهٔ بصره آن است که خدا آن را پیوسته (حالاً بعد حال) نگه می دارد (نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۹۲). ظاهراً حسن بن موسی نوبختی هم نوا با معتزلهٔ بصره معتقد بود، خداوند زمین را پیوسته نگه داشته، و اقوال مخالف را مردود می داند (ر.ک: ملاحمی،۱۳۹۰: ۶۷۳۶۷۷).

طبایع اربعه

حسن بن موسی مانند بسیاری از معتزلهٔ بصره از اساس طبایع اربعه و دیدگاه های مختلفِ معتقدان به آن را باطل می داند (ر.ک: ملاحمی،۱۳۹۰: ۵۹۹ ۶۰۲). وی پس از نقل دیدگاه های مختلفِ معتقدان به طبایع، بر ردّ اعتقادات این گروه ها استدلال کرده و ادلهٔ آنان را مردود می داند (ر.ک: همان: ۶۴۸). در مقابل، شیخ مفید و معتزلهٔ بغداد مانند فلاسفهٔ یونان ترکیب اجسام از طبایع اربعه را می پذیرفتند و آن را با توحید و عدل و آموزه های انبیا در تعارض نمی دانسته اند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۲)

بقای جواهر

نوبختیان مانند شیخ مفید و ابو القاسم بلخی بر آنند که جواهر از چیز هایی است که بقا و دوام بر آن ها صدق می کند و در زمان های طولانی موجود می مانند در این میان بنو نوبخت، جبایی و پسرش به خلاف بلخی و شیخ مفید، علت فانی شدن را عدم بقا (ارتفاع البقاء) نمی دانند (همان: ۹۶۹۷)، بلکه معتقد بودند علت فانی شدن پدید آمدن ضدّ آن است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶۸؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۲۶۰).

مکان

بنو نوبخت در بارهٔ چیستیِ مکان با جبایی و پسرش هم رأی بودند. آنان مکان را چیزی می دانستند که جسم سنگین، وزن خود را روی آن می نهد و این مکان مانع فرو افتادن جسم

ص: ۹۴

می شود. در مقابلِ این دیدگاه، شیخ مفید در پیروی از ابو القاسم بلخی دربارهٔ مکان معتقد بود: مکان چیزی است که شیء را از هر طرف فرا می گیرد و ذره ها نمی توانند جز در مکان ها حرکت کنند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۰؛ و نیزر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۴۲؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۸۸۱۹۰). اساس این اختلاف در این است که معتزلیان بصره معتقد به وجود خلأ بودند، در صورتی که بلخی منکر آن بود. اگر چیزی به عنوان خلأ نباشد، آن گاه یک جسم همیشه مماس با سطح اجسام دیگر محیط بر آن خواهد بود. اگر خلأ وجود داشته باشد، آن گاه جسم به آن نیازمند نیست که از همهٔ جوانب مماس با چیزهای دیگر باشد و بهترین چیزی که در پاسخ سؤال «آن کجاست؟» می توان گفت، اگر در حال سکون باشد، نشان دادن چیزی است که بر آن آرام گرفته است (نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۹۰۱۹۱). با توجه به این مقدمات می توان گفت، بنو نوبخت به خلأ نیز اعتقاد داشتند، هرچند شیخ مفید به مخالفت خود با بنو نوبخت در این مسئله اشاره ای نکرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۰؛و نیز ر.ک: مکدرموت، ۱۳۶۳: ۲۵۶۲۵۸).

عدل الهی

هرچند معتزله و غیر آنان نوبختیان را از عدلیه شمرده اند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲۱۹۶۵، ۲۰(۱): ۳۷؛ ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق، ۱: ۴۰۹) و شیخ مفید نیز خود و جمهور امامیه را چون معتزله از اهل عدل دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۷۵۸)، اما با دقت در گزارش ها می توان تفاوت هایی بین دیدگاه عدلی مدرسهٔ نوبختی و شیخ مفید دید که در این میان گاه نوبختیان در مقابل مفید و هم سو با معتزله اند و گاه مفید هم نوا با معتزله دیدگاهی متفاوت از نوبختیان اختیار کرده است.

حقیقتِ انسان

در باب چیستیِ انسانی که مکلّف بوده و مورد امر، نهی، وعد و وعید است، میان متکلمان اختلاف بوده (ر.ک: سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۳۱۲۱. بنا بر گزارش شیخ مفید، دیدگاه بنو نوبخت در این موضوع همان دیدگاه منقول از هشام بن حکم است که مورد تأیید روایات اهل بیت علیهم السلام است. بنا بر این دیدگاه، انسان قائم به نفس است و حجم و بعد ندارد؛ نه ترکیب به آن راه دارد، نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال. چیزی است که فلاسفهٔ پیشین آن را «جوهر بسیط» نامیده اند و هر فاعل زندهٔ محدث یک جوهر بسیط است. شیخ مفید نیز در این مسئله در مقابل اقوال بسیاری که دربارهٔ چیستی انسان میان متکلمان مسلمان رایج بود، قول نوبختیان

ص: ۹۵

را برگزیده است. وی با این مدعا که انسان همان حقیقتی است که گاهی از آن حقیقت به «روح» تعبیر می کنند، ادلهٔ سمعی از قرآن و روایات در تأیید این دیدگاه می آورد (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۷۶۱). دیدگاه بنو نوبخت و شیخ مفید در باب انسان از جمله مهم ترین اعتقاداتی است که در آن علاوه بر اشتراک نظر، در مقابل دیدگاه معتزله موضع گرفته اند و بر درستی اندیشهٔ هشام بن حکم پای فشرده اند. متکلم شیعیِ معتزلی، در کتاب خلاصه النظر می گوید: عدلیه انسان را همین پیکرهٔ جسمانی که مشاهده می شود، می دانند. وی در ادامه، ضمن بیان قول بنو نوبخت دربارهٔ انسان، این دیدگاه را به فلاسفه نسبت می دهد و خاندان «طأطری» را در میان شیعیان هم رأی با نوبختیان می داند. وی انتساب این دیدگاه به شیخ مفید را مردود می داند. استدلال وی بر نفی این دیدگاه از شیخ مفید این است که دیدگاه شیخ مفید در باب توحید و عدل با این تعریف از انسان منافات دارد (خلاصه النظر، ۱۳۸۵: ۸۱). با توجه به تصریح شیخ مفید در مسائل السرویه مبنی بر هم نواییِ او با نوبختیان (مفید، ۱۴۰۰ق (ب): ۵۷۶۱) و تأکید بر این دیدگاه در دیگر آثارش (همان: ۷۷) این ادعا مردود است، اما در مجموع این گزارش گویای این است که از مهم ترین اختلافات بنو نوبخت و شیخ مفید با معتزله، موضوع چیستی انسان است که یکی از مبانی بحث عدل می باشد و آنان دیدگاه هشام- بن حکم و فلاسفه را که روایات ائمه علیهم السلام نیز آن را تأیید می کند، پذیرفته اند.

استطاعت

نجاشی پس از ذکر کتابی با عنوان «الاستطاعه علی مذهب هشام» در شمار تألیف های حسن بن موسی تأکید می کند وی در موضوع «استطاعت» بر رأی هشام بن حکم بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۶۳).

از میان متکلمان امامیه هشام بن حکم، برخلاف دو گروه جبرگرایان (استطاعت مع الفعل) و اختیارگرایان (استطاعت قبل الفعل) نظریهٔ سومی را مطرح کرد و قائل به تفصیل شد. هشام استطاعت را به گونه ای دانست که هر دو بخش پیش از فعل و همراه آن را شامل می شود. او معتقد بود استطاعت عبارت است از: گرد آمدن پنج امر در کنار هم: ۱. تندرستی، ۲. رهایی از شرایط محیط (باز بودن راه)، ۳. زمان (داشتن مهلت زمانی)، ۴. ابزاری که فعل با آن انجام شود، ۵. سبب وارد (سبب مهیّج) که انگیزهٔ رخ دادن فعل می شود.

به نظر هشام، برخی از این ها پیش از فعل وجود دارد و تنها سبب مهیّج در زمان فعل وجود می یابد و وقتی خدا سبب را پدید آورد، ضرورتاً فعل به وجود می آید (اشعری، ۱۴۰۰ق:

ص: ۹۶

۴۲۴۳). ظاهراً این دیدگاه هشام برداشتی از برخی روایات امامان شیعه است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۷). هشام بن حکم تلاش کرده است برای استطاعت مفهومی ارائه کند که سامان دهندهٔ پنج رکن پیشگفته باشد. و البته زمانی این مفهوم محقق است که هر پنج مورد گرداگرد یکدیگر جمع باشند؛ گویی این موارد، نقش اجزای علت، برای وقوع فعل را ایفا می کنند که چهار جزء از این علل پیش از فعل و یکی، که همان سبب وارد باشد، حین الفعل محقق می شود و هنگامی که خدا سبب را پدید آورد، فعل ضرورتاً محقق می شود. استطاعت در این معنا همان چیزی است که فعل با آن تحقق پیدا می کند (اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

فهم دیدگاه هشام، به خصوص مراد وی از سبب مهیّج پیچیدگی خاصی دارد؛ از همین رو، برخی به اشتباه یا از روی غرض وی را متهم به جبر کرده اند (اشعری،۱۴۰۰ق: ۴۰؛ بغدادی،۱۴۰۸ق: ۷۴)؛ البته بزرگانی چون سید مرتضی این ادعا را رد کرده اند (سید مرتضی،۱۴۱۰ق ، ۱: ۸۶۸۷).

بنابراین می توان گفت، بنو نوبخت در بحث استطاعت علاوه بر رد کردن دیدگاه مجبره، با معتزله نیز مخالفت کرده اند و دیدگاه هشام بن حکم الگوی فکری آنان بوده است. هرچند این دیدگاه دربارهٔ ابو سهل تردیدآمیز است(۱)، اما از آن جا که معتزله و غیر آنان، ابو سهل و ابو محمد را بدون این که بین آنان در «عدل» تمایزی بنهند، اهل عدل دانسته اند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲۱۹۶۵، ۲۰(۱): ۳۷؛ ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق ، ۱: ۴۰۹)، احتمال می رود اندیشهٔ ابو سهل و ابو محمد هر دو در باب استطاعت مانند هشام بوده، اما دیدگاه هشام بن حکم را به گونه ای تقریر می کردند که به جبر منتهی نگردد.

شیخ مفید در باب استطاعت، دیدگاهی متفاوت از نوبختیان ارائه داده و می گوید:

استطاعت در حقیقت همان صحّت و سلامت است. هر تندرست، قدرتمند و مستطیع است، و چون تندرستی او از میان برود، استطاعت او نیز از میان خواهد رفت. ممکن است کسی توانای (مستطیع) بر انجام دادن فعل باشد، ولی آلت آن را نیابد، یا در عین استطاعت کسی مانع آن شود که وی فعل مورد نظر خود را به انجام برساند. منع استطاعت را از میان نمی برد، بلکه فعل را از میان می برد (مفید، ۱۴۰۰ق (ج): ۶۳۶۴).

۱- . شاید به همین دلیل مکدرموت بدون این که بر ادعای خود دلیلی اقامه کند، اعتقاد ابو سهل در استطاعت را همچون معتزله دانسته است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۰).

ص: ۹۷

اعتقـاد شـیخ مفیـد در باب اسـتطاعت هر چنـد یکی از اقوال معتزله است (اشـعری،۱۴۰۰ق: ۲۲۹)، امـا این نظریه، اعتقاد بسـیاری از متکلمان امامی مدرسـۀ کوفه، مانند: زراره بن اعین، هشام بن سالم و مؤمن الطاق است که معتقد بودند اسـتطاعت پیش از فعل پدید می آید و همان صحت و تندرستی است (همان: ۴۳).(۱)

اختلاف مهم دیگری که بین شـیخ مفید و نوبختیان می توان در این باب حدس زد، اختلاف دربارۀ اعمال بندگان است. نوبختیان از آن جا که در باب اسـتطاعت بر مـذهب هشام بوده انـد، مشـیت و ارادۀ خدا را در فعل انسان دخیل می دانند (ر.ک: همان: ۴۱)، اما شیخ مفید در تقابل با اندیشۀ عموم متکلمان امامی مدرسۀ کوفه، مشـیت الهی را در اعمال انسان دخیل نمی داند و فاعل افعال انسان را تنها خود انسان می داند (مفید،۱۴۰۰ق (ج): ۴۶۵۳).

می توان ادعا کرد، اندیشۀ نوبختیان در باب اسـتطاعت در مجموع به میراث کلامی امامیه که غالباً از اختیار معتزلی گریزان بوده اند، نزدیک تر است، هر چند دست کم بخشی از دیدگاه شیخ مفید نیز در میان متکلمان کوفی سابقه دارد (ر.ک: اشعری،۱۴۰۰ق: ۴۳).

ایمان و اسما و احکام

بنو نوبخت معتقـد بودند، کسانی که به خدا و پیامبر ایمان آورده و به آنچه پیامبر از سوی خدا آورده معتقد هسـتند، هرچند مرتکب گناهـان کبیره شونـد، بـاز به طور مطلق بر آنان نام مؤمن اطلاق می شود (مفیـد، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۴). بنـابراین، بنو نوبخت عمل را رکن ایمـان نمی دانسـتند و ایمـان را تصـدیق قلبی می داننـد که عمـل از تعریف آن خارج است. دیـدگاه نوبختیان دربارۀ مسـلمان مرتکب کبیره با دیـدگاه معتزله که او را نه کافر می-خواندنـد نه مؤمن، بلکه فاسق می نامیدنـد و به منزله بین المنزلتین معتقد بودند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۶۶۲۷۰)، در تضاد است و با دیـدگاه مرجئه نزدیک است (قاضـی عبـد الجبار، ۱۴۲۲ق: ۸۸). شـیخ مفید نیز در دیـدگاهی متفاوت از معتزله معتقـد است، هیـچ یک از دو نام «فاسق» و «مؤمن» برای مسـلمان مرتکب کبیره به صورت مطلق به کار برده نمی شود و هر گـاه نـام مؤمن یـا فـاسق برای وی به کار می رود، بایـد مقیـد شود و جهت ایمان یا فسق وی ذکر شود، ولی نام مسـلمان به صورت مطلق دربـارۀ او به کـار می رود. شـیخ مفیـد این دیـدگاه را اندیشـۀ عمومی امـامیه ذکر می کنـد که در تقابل با اندیشۀ نوبختیان است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۴). این تفکر شیخ مفید در نتیجۀ دیدگاه وی

۱- . البته امـامیه افعـال اختیـاری انسـان را در حوزه مشـیت الهی می دانسـتند، درحـالی که معتزلیـان افعال اختیاری انسان را از قلمرو مشیت خارج می دانستند.

ص: ۹۸

دربارهٔ چیستی ایمان است. بنا بر گزارش علامه حلی، از نظر شیخ مفید ایمان، تصدیق به دل و زبان و انجام دادن اعمال با جوارح است (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۵۳۳)؛ از این رو، شیخ مفید اعمال را به خلاف نوبختیان در تعریف ایمان دخیل می داند.

بنابراین، نوبختیان در این موضوع هرچند با شیخ مفید تفاوت اندیشه دارند، اما این بدین معنا نیست که اندیشهٔ معتزله را پذیرفته باشند، بلکه این تفکر نتیجهٔ اندیشهٔ جدایی عمل از ایمان که قول جمهور امامیه است می باشد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۳۵۴). اما شیخ مفید مانند معتزله، عمل را در ایمان دخیل دانسته، و از این رو، اطلاق نام مؤمن بر مسلمان مرتکب کبیره را جایز نمی داند؛ هرچند برخلاف معتزله و هم نوا با نوبختیان اطلاق نام فاسق و در نتیجه منزله بین المنزلتین را بر چنین مسلمانی جایز نمی داند (دربارهٔ دیدگاه معتزله دربارهٔ ایمان ر.ک: همان: ۲۶۶۲۷۰).

وعید

دربارهٔ اعتقاد نوبختیان به وعید و خلودِ مرتکبان کبیره در جهنم مکدرموت معتقد است، از آن جایی که از دیدگاه نوبختیان اختلاف مطلقی بین گناهان صغیره و کبیره وجود دارد و چون اعمال نیک و بد یکدیگر را جبران می کنند، آنان باید منطقاً همچون معتزله مرتکب کبیره را در آتش مخلّد بدانند، هرچند مانند معتزلیان در این جهان قائل به منزلتی میان دو منزلت نیستند (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۲). اما مادلونگ با اشاره به اختلاف بنو نوبخت با معتزله در پذیرش قول به المنزله بین المنزلتین معتقد است، بنو نوبخت نظر معتزله در اجرای بدون شرط «وعید» خداوند دربارهٔ مسلمان گناه کار را مردود می دانستند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

در این میان، دیدگاه مادلونگ با توجه به گزارش شیخ مفید به درستی نزدیک تر است. شیخ مفید تأکید می کند همهٔ امامیه (اتفقت الامامیه) بر خلاف معتزله معتقدند، وعید الهی به خلود در آتش، مختص کفار است، اما کسانی که خدا را شناخته و فرایض دین را پذیرفته اند، هرچند مرتکب گناهان شده اند در آتش خالد نمی شوند و در این اعتقاد، اهل حدیث و مرجئه به جز محمد بن شبیب با امامیه همراه هستند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶). بنابراین باید گفت، بنو نوبخت مانند شیخ مفید و دیگر امامیان، اندیشهٔ وعید معتزلی را مردود دانسته و خلود در جهنم را مختص کفار می دانند. امامیه اجماع داشتند مسلمان مرتکب کبیره پس از آن که به خاطر گناهش عذاب شد، از جهنم به بهشت منتقل شده و از نعمت های الهی جاویدان برخوردار می گردد (همان: ۴۷). شاهدی دیگر بر این مدعا این است که حسن بن موسی کتابی با عنوان

ص: ۹۹

«الرد علی اصحاب المنزله بین المنزلتین فی الوعید» تألیف کرده (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۴) که گویای مخالفت وی با اندیشهٔ معتزله در باب وعید است.

اعتقاد به وعید ارتباط مستقیمی با تعریف ایمان دارد. اشعری، امامیه ای را معتقد به وعید معرفی می کند که ایمان را جمیع طاعات و کفر را جمیع معاصی می دانند. وی معتقدِ به این قول را ابن جبرویه، که معاصر نوبختیان است، معرفی می کند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۴) و همان گونه که پیش تر گفته شد، نوبختیان عمل را در ایمان دخیل نمی دانستند.

البته ظاهراً همهٔ امامیه دربارهٔ مخالفانشان معتقد به وعید بوده اند و اختلافشان دربارهٔ وعید نسبت به شیعیان بوده است (همان: ۵۴ ۵۵).

موافات

نوبختیان معتقد بودند، ممکن است کسی حقیقتاً خدا را بشناسد و بدو ایمان آورده بار دیگر کافر گردد. در این دیدگاه، نوبختیان با معتزله هم رأیند و شیخ مفید و مرجئه در مقابل آن ها هستند و معتقدند کسی که در عمر خود یک بار خدا را بشناسد، با ایمان از دنیا می رود و ممکن نیست کافر شود (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۳).

قول به موافات از جهتی دیگر نیز برای قائلان به آن اهمیت داشته و آن این که کسی که ایمان آورده محال است کافر شود؛ لذا احباط برای وی معنا ندارد. از این رو، کسانی که به موافات معتقدند، احباط را نمی پذیرند (حلبی،۱۳۷۶: ۴۸۸)، اما معتزله و بنو نوبخت از آن جایی که موافات را نمی پذیرند، قائل به احباط اعمال نیک به وسیلهٔ اعمال نا شایست هستند. سید مرتضی و علامه حلی بدون نام بردن از نوبختیان می گویند: برخی از امامیه که به احباط اعتقاد داشتند، کفر بعد از ایمان را ممکن می دانستند (سید مرتضی، ۱۳۸۷ق: ۱۵۹؛ اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۲۲۶۲۲۷).

نکتهٔ دیگری که در این بحث اهمیت دارد این است که: ایمان، معرفت است یا تصدیق؟ بنو نوبخت به خلاف شیخ مفید معرفت را ملازم با ایمان نمی دانستند و معتقد بودند امکان دارد کسی در عین معرفت به خداوند، ایمان نداشته باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۳)؛ لذا امر به ایمان امکان دارد، به خلاف امر به معرفت که چه اضطراری باشد چه اکتسابی، ممکن نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱۵۲).

کسانی که ایمان را معرفت می دانند، معتقدند کسی که معرفت به خدا کسب کرد، دیگر ممکن نیست کافر شود، اما کسانی چون نوبختیان که ایمان را تصدیق و کفر را انکار خدا

ص: ۱۰۰

می داننـد، معتقدنـد ممکن است کسـی که خـدا را در گذشـته تصـدیق کرده است منکر خدا گردد؛ از این رو، کفر بعد از ایمان را ممکن می دانند (ر.ک: همان: ۱۳۲۱۳۶).

از گفتار شـیخ مفیـد برمی آیـد، جمهور امامیه مانند او و برخلاف نوبختیان، معرفت را همان ایمان می دانند و اجتماع کفر با معرفت را ممکن نمی داننـد؛ امـا گزارش اشـعری از اقوال امامیه دربارهٔ ایمان تصـریح دارد، جمهور امامیه معتقـد بوده انـد ایمان همان اقرار است نه معرفت، و معرفت را مقدمهٔ اقرار می دانستند نه مساوی ایمان (ر.ک: همان: ۵۳).

احباط

نوبختیان برخلاف شیخ مفید، هم نوا با معتزله به تحابط اعمال اعتقاد داشتند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۲)؛ به این معنا که اعمال خوب و بـد انسان یکـدیگر را از بین می برنـد و اگر بـدی ها غلبه کرد آن فرد مسـتحق عقاب است، بدون این که در مقابل اعمال نیک او پاداشـی داشـته باشـد، و اگر اعمال نیک او غلبه کرد، تنها مسـتحق ثواب است که در صورت دوم «تکفیر» نامیده می شود (طوسـی، ۱۴۰۶ق: ۱۹۳۲۰۶). بنو نوبخت معتقد بودند، اگرچه بسـیاری از کسانی که اطاعت خدا کرده و کارهای نیکی داشـته اند، در آخرت پاداشـی بـدان ها نمی رسـد، اما در این دنیا پاداش کارهای نیک خود را می بیننـد؛ در مقابل، شـیخ مفید معتقد بود اگر کسـی حتی یک طاعت انجام دهـد در بهشت خالـد می شود (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۲۸۳). البته این اختلاف دیدگاه از این جا ناشـی می شود که شیخ مفید به خلاف بنو نوبخت اساساً انجام طاعت را از کافر غیرممکن می داند (همان: ۸۳).

بایـد دقت کرد که این دیـدگاه معتزلیـان بر این پـایه اسـتوار بود که کسـی که وارد آتش شود، از آن رهـایی نـدارد و در آن خـالد خواهـد بود (قاضـی عبد الجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۲۴۲۵). بـا تـوجه به این که بنـو نـوبخت بر خلاـف معـتزله، منزله بین المنزلـتین و خلود مسـلمان مرتکب کبیره در جهنم را مردود می دانسـتند، باید احباط نوبختیان به گونه ای تبیین شود که منجر به خلود مسـلمان فاسق، که گناهان وی بر اعمال نیکش برتری دارد یا مسلمان مرتکب کبیره در جهنم نگردد.(۱)

هر چند در بحث احباط، نوبختیان در مقابل شیخ مفید و هم نوا با معتزله معتقد به احباط هستند، اما این اعتقاد در میان امامیه منحصر به نوبختیان نیست و شیخ مفید تصریح می کند

۱- . از آن جـا که نوبختیـان بر خلاـف معتزله اعمـال را در ایمـان مؤثر نمی دانسـتند، شایـد بتوان گفت آنان هیـچ گناه کبیره ای را موجب احباط ایمان نمی دانستند؛ از این رو، خلود در جهنم را برای مسلمان مرتکب کبیره جایز نمی دانستند.

ص: ۱۰۱

تنها جماعتی از امامیه و مرجئه با وی در ردّ احباط هم رأیند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۲). از این رو می توان گفت، گروهی از متکلمان امامیه به احباط معتقد بوده اند و این تفکر منحصر به معتزله نبوده تا نوبختیان را در این اندیشه وام دار آنان بدانیم.

گناهان صغیره و کبیره

معتقدانِ به احباط، تنها گناهان کبیره را موجب احباط می دانستند و گناهان را به صغیره و کبیره تقسیم می-کردند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۳۴)؛ از همین رو، بنو نوبخت مانند معتزله گناهان را به خودی خود، صغیره و کبیره می دانستند (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۸۴)؛ در مقابل، سید مرتضی فرقی بین گناهان صغیره و کبیره قائل نیست و معتقد است معاصی خداوند همه کبیره اند و تقسیم گناهان به کبیره و صغیره از نسبت و مقایسهٔ میان آن ها حاصل می شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۳۴).

بنو نوبخت گناهان را به خودی خود، دو دستهٔ صغیره و کبیره می دانستند. دیدگاه معتزله نیز همین بود. در مقابلِ این دیدگاه، شیخ مفید و برخی از امامیه و مرجئه معتقد بودند همهٔ گناهان بنفسه کبیره هستند، و صغیره نامیده شدن برخی از گناهان به نسبت دیگر گناهان است (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۸۴). این اختلاف دیدگاه در صغیر و کبیره بودن گناهان نتیجهٔ احباط است. معتقدانِ به احباط، تنها گناهان کبیره را موجب احباط می-دانستند و از همین رو، گناهان را به صغیره و کبیره تقسیم می کردند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۳۴).

با توجه به کارکرد متفاوت احباط در اندیشهٔ نوبختیان، که اعتقادی به خلود مسلمان مرتکب کبیره در جهنم نداشتند، می توان گفت کارکرد گناهان کبیره و صغیره نیز احتمالاً در اندیشهٔ نوبختیان متفاوت از معتزله بوده است.

معرفت و طاعت کفار

در مسئلهٔ «معرفت و طاعت کفار»(۱) این سؤال بین متکلمان مطرح بوده که: آیا ممکن است کافری معرفت به خدا داشته باشد؟ و در این صورت، آیا طاعتی از وی پذیرفته می شود یا نه؟ مخالفان معرفتِ کفار معتقد بودند که ممکن نیست کافری معرفت به خداوند داشته باشد، زیرا معرفت به خداوند بالاترین ثواب ها و مدح و تعظیم را در پی دارد و کافر در حال کفرش سزاوار

۱- . مراد از «کفار»، اعم از اهل کتاب و غیر آنان است، زیرا متکلمان در این که کافر منکر خدا و پیامبران است یا تنها به منکران خدا کافر می گویند، اختلاف داشته اند (ر.ک: اشعری،۱۴۰۰ق: ۱۴۱۱۴۳).

ص: ۱۰۲

مدح و ثنا و ثوابی نیست. این دسته از متکلمان دربارهٔ طاعت کفار نیز همین دیدگاه را داشته و معتقد بودند از کافر طاعتی سر نمی زند، زیرا در این صورت مستحق مدح و ثواب است و مدح و ثنا با کفر قابل جمع نیست.

در مقابلِ این دیدگاه، گروهی از متکلمان که به احباط معتقد بودند، امکان معرفت کفار را می پذیرفتند و معرفت اهل کتاب به خداوند را بر ادعای خود شاهد می آورده و معتقد بودند کسی که در ادلهٔ اثبات خدا نظر کند معرفت پیدا می کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ ق، ۱: ۱۶۲–۱۶۵). این گروه مدح و ثواب را متوجه مجموع اعمال دانسته و چون معتقد بودند کافر طاعاتش در آخرت احباط می شود، لازمهٔ این طاعت را مدح و ثنا نمی دانستند (ر.ک: طوسی،۱۴۰۶ق: ۱۹۳).

بنو نوبخت معتقد بودند، بسیاری از کافران به خدا عارف هستند و در بسیاری از کارهای خود فرمان او می برند، و در مقابلِ آن طاعت، در دنیا به پاداش و ثواب خود می رسند. شیخ مفید می گوید: «معتزله در پاره ای از این گفتار با بنو نوبخت موافقند و گروهی از مرجئه در پاره ای دیگر» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۳).

نکتهٔ قابل توجه این است که نوبختیان معتقدند کفار به واسطهٔ طاعات خود در دنیا ثواب می بینند(۱) و این ربطی به تحابط اعمال در آخرت ندارد. به نظر می رسد، این دیدگاهِ بنو نوبخت با دیدگاه گروهی از مرجئه که معتقد بودند کفار در دنیا ثواب طاعات خود را می بینند، هم خوانی دارد (آمدی،۱۴۲۳ق ، ۴: ۳۶۰).

در بخش اول این موضوع، بنو نوبخت هم نوا با معتزله معتقد بودند طاعت با کفر جمع می شود. این مسئله فرع آن است که آیا کفار ممکن است معرفت به خداوند داشته باشند؛ لذا بنو نوبخت که معتقد بودند بسیاری از کفار به خدا معرفت دارند، به امکان جمع بین کفر و اطاعت خداوند رأی داده اند.

از مجموع دیدگاه بنو نوبخت در باب معرفت و طاعت کفار می توان حدس زد، آنان مانند برخی از مرجئه، ایمان را تصدیق و کافر را منکر خدا می دانند؛ لذا ممکن است کسی کافر باشد و در عین حال به خدا نیز معرفت داشته باشد. هم چنین دانسته می شود آنان کفر را انکار خدا می دانند (ر.ک: اشعری،۱۴۰۰ق: ۶۲۶۶).

۱- . هم چنین در بحث وعید شیخ مفید می گوید: «بنو نوبخت معتقدند بسیاری از کسانی که از خدا اطاعت کرده اند، در دنیا ثواب طاعت خود را می بینند و در آخرت پاداشی نخواهند داشت.» از این کلام مفید می توان حدس زد، مراد نوبختیان از این گروه کفاری است که طاعت الهی انجام داده اند (ر.ک: مفید،۱۴۱۳ق (الف):۸۲).

ص: ۱۰۳

اختلاف نوبختیان و شیخ مفید در این مسئله نیز به اختلاف رأی آنان در مسائلی مانند: چیستیِ ایمان، احباط اعمال و غیر این ها باز می گردد.

أعواض

شیخ مفید دربارهٔ لذت و اَلَم و عوض سخنانی دارد که با توجه به آن می توان دیدگاه بنو نوبخت و اختلاف آنان با شیخ مفید را گمانه زنی کرد. وی پس از تبیین دیدگاه خود مبنی بر این که، خدا رنج را تنها از آن جهت به شخص بالغ می دهد که خیر شخص دیگری در آن است، و رنجی که به کافر تحمیل شده، شایستهٔ هیچ عوضی نیست، زیرا کیفر کفر اوست و ممکن است به او در شناختن گمراهی و خطایش کمک کند، تأکید کرده دیدگاه او مخالف دیدگاه کسانی است که اعتقاد به احباط دارند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۹۱۱۰ و ۱۰۸۱۰۹). در مقابل، بنو نوبخت که معتقد به احباط هستند، مانند معتزله معتقد بودند رنج دنیوی که سودمند است، متفاوت از عقاب و کیفر می باشد؛ لذا رنجی که به انسان می رسد همواره شایستهٔ عوض است. از این رو، کافر نیز مستحق عوض آلامی است که در دنیا می بیند (ر.ک: قاضیعبد الجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۲۵۳۴۳).

این اختلاف شیخ مفید با نوبختیان نیز در اختلاف آن ها در دیگر مباحث وعید ریشه دارد. هر چند نوبختیان در این موضوع نیز تقریباً با معتزله هم نوا هستند، اما از آن جا که گزارشی مبنی بر دیدگاه امامیان کوفی در این باب در دست نداریم و شیخ مفید نیز دیدگاه خود را به امامیه نسبت نمی دهد، بلکه آن را از مخترعات خود می داند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۹۱۱۰)، نمی توان اختلاف نوبختیان و مفید را در بستر کلام امامیه ردیابی کرد.

پیامبرشناسی

در مباحث «نبوت» عمده اختلاف نوبختیان و شیخ مفید در دو مسئله قابل بررسی است و در مباحثی مانند: عصمت انبیا و مقامات انبیا، شیخ مفید به تفاوت دیدگاه خود با نوبختیان اشاره ای نمی کند.

«نبوت» تفضل است یا استحقاق؟

نوبختیان معتقد بودند مقام نبوت «استحقاقی» است. در مقابلِ این دیدگاه، شیخ مفید با هم رأی دانستن نوبختیان با اهل تناسخ، نظر خود را مبنی بر تفضلی بودن مقام نبوت بیان

ص: ۱۰۴

داشته و بیشتر امامیه و جمهور معتزله و همهٔ محدثان را با خود هم رأی می داند (همان: ۶۳۶۴).

نوبختیان، امامت را نیز برخلاف شیخ مفید استحقاقی می دانند (همان: ۶۴). بنو نوبخت معتقد بودند، از آن جا که مقام امامت و نبوت، نوعی ثواب است باید نتیجهٔ اعمال باشد؛ لذا امام و پیامبر در پی اعمال نیک مستحق این مقام گردیده است. آنان ادله ای عقلی بر ثواب بودن مقام امامت بیان کرده اند و به آیاتی از قرآن در اثبات استحقاقی بودن مقام نبوت و امامت تمسک جسته اند (نک: دیلمی، بی تا، ۱: ۱۱۴۱۲۰). هواداران تناسخ نیز امامت و نبوت را استحقاقی، و تفضلی بودن آن را منجر به جبر می دانستند (حمیری، ۱۹۷۲: ۲۶۴)

مخالفان استحقاقی بودن نبوت، ثواب و پاداش بودن مقام نبوت را مردود می دانند، زیرا ثواب، نفع خالص همراه با تعظیم است، در حالی که تکلیف رسالت دارای مشقت های بسیار است؛ علاوه بر این، آنان نقد های دیگری نیز بر استحقاقی بودن نبوت و امامت بیان کرده اند (نک: دیلمی، بی تا، ۱: ۱۱۴۱۲۰؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۵ ۳۲۶).

دیدگاه شیخ مفید همان گونه که خود بیان کرده با معتزله همراه است. هر چند وی همهٔ محدثان امامیه را هم رأی خود گزارش کرده، اما دیگر منابع در کنار نوبختیان، استحقاقی بودن امامت و نبوت را به برخی از محدثان امامیه نسبت داده اند (نک: دیلمی، بی تا، ۱: ۱۱۴). بنابراین، این مسئله نیز از اختلافات امامیه بوده که ریشه در فهم روایات و آیات قرآن دارد.

تحریف قرآن

از گزارش شیخ مفید در رابطه با تحریف قرآن دانسته می شود، نوبختیان اندیشه ای متفاوت با او داشته اند. شیخ مفید بر اساس شنیده هایش، قول به زیاده و نقصان را به نوبختیان نسبت می دهد و می گوید: گروهی از متکلمان و اندیشمندان مدقق و معتبرِ امامی مذهب نیز این قول را پذیرفته اند (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۸۰۸۲).

برخلاف گزارش شیخ مفید، سید مرتضی در الطرابلسیات الاولی بدون اشاره به قول به زیاده، تأکید می کند:

در نظریات فقها، متکلمان و مناظره گرانِ مذهب ما چون: ابو جعفر ابن قبه، ابوالاحوص، نوبختیان و اعقاب و اسلافشان، هیچ گاه به چنین عقیده ای دربارهٔ تأیید نقصان قرآن برنمی خوریم و از آنان نفیاً و اثباتاً سخنی دربارهٔ نقصان قرآن به ما نرسیده است (سیدمرتضی، بی تا: ۲۰۶۲۰۷).

ص: ۱۰۵

این تصریحِ سید مرتضی با توجه به آشنایی وی با کتاب اوائل المقالات نشان گر آن است که وی شنیده استادش در این باره، دیدگاه نوبختیان را معتبر نمی دانسته است.

شاهد دیگر بر این مدعا که نوبختیان تحریف قرآن را مردود می دانسته اند ، گفتهٔ قاضی عبد الجبار است. وی بعد از نقل قول ابو علی جبایی در متهم کردن متکلمان شیعی به عقایدی باطل از جمله قول به تحریف قرآن، می گوید: اما امامیانی چون ابو الاحوص، نوبختیان و دیگران که به توحید و عدل معتقدند، از این نسبت ها مبرّا هستند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲۱۹۶۵، ۲۰(۱):۳۷۳۸).

شیخ مفید معتقد است، علاوه بر وقوع تحریف در چینش آیات و سوره ها، نقصان قرآن نیز امکان عقلی دارد و روایات مستفیضه نیز بر وقوع آن دلالت دارند؛ اما قول به زیاده را عقلاً ممکن نمی داند و حتی زیاد شدن یک یا دو حرف در قرآن را نمی پذیرد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۰۸۲). وی معتقد است، گرچه نقصان قرآن امکان عقلی دارد و روایات نیز بر وقوع این حذف دلالت دارند، اما تمامیِ ما بین الدفتین، کلام خداست و روایات بر حجیت آن دلالت دارند و ما حق تعدی از آن را نداریم و امام بر آنچه از قرآن حذف شده آگاه است و هنگام ظهور قائم آل محمد، وی قرآن منزَل را بر ما قرائت می کند (همو،۱۴۱۳ق (ب): ۷۸۸۲).

دیدگاه شیخ مفید همان دیدگاهی است که اشعری به عنوان اولین قول از سه دیدگاه متکلمان امامیه دربارهٔ تحریف قرآن، مبنی بر ردّ اضافه و پذیرش نقصان در قرآن نقل کرده است که ظاهراً در میان متکلمان کوفی نیز شیوع داشته است. اشعری، قول سوم را که اعتقاد به عدم نقصان و زیاده است، به متکلمان معتزلی ای که معتقد به امامت هستند(۱) نسبت می دهد و محتملاً قول دوم که در متن افتادگی دارد، از دید وی اعتقاد به نقصان و زیاده بوده که یکی از دیدگاه های امامیان بوده (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۷). خیاط معتزلی نیز در جدل با ابن راوندی همهٔ امامیهٔ پیشین را معتقد به نقصان و زیاده معرفی می کند (خیاط، بی تا: ۳۷۳۸)، که اگر اعتقاد نوبختیان را همین بدانیم، باید گفت این اندیشه در مدرسهٔ کلامی کوفه ریشه دارد.

علاوه بر تحریف قرآن به نظر می رسد، چگونگی اعجاز قرآن نیز مورد اختلاف نوبختیان و شیخ مفید باشد. هرچند دیدگاه نوبختیان در این باره گزارش نشده، اما از آن جهت که شیخ مفید دیدگاه خود را مبنی بر «صرفه» بنا نهاده و تأکید می کند تنها هم نوای وی در این اعتقاد

۱- . ظاهراً مراد اشعری معتزلیانِ شیعه شده مانند ابن مملک و ابن قبه است، نه نوبختیان.

ص: ۱۰۶

نظام معتزلی است (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۶۳)، می توان گفت نوبختیان اعجاز قرآن را در «صرفه» نمی دانستند و این دیدگاه شیخ مفید در میان متکلمان امامی هم نوایی ندارد.(۱)

امام-شناسی

بنا بر نقل سید مرتضی، بنو نوبخت مانند متکلمان پیشین امامیه، امامت و صفات آن را علاوه بر ادلهٔ سمعی با ادلهٔ عقلی ثابت می کردند و به وجوب عقلیِ امامت معتقد بوده اند و قاعدهٔ لطف را در اثبات وجوب عقلی امامت به کار می بستند و روشی متفاوت نداشته اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق ، ۱: ۹۷). این شیوه در آثار شیخ مفید کاملاً مشهود است (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۳۹۴۰). علاوه بر این، شیخ مفید از آثار نوبختیان در باب امامت استفاده کرده و حتی برخی کتاب های آنان را به شاگردانش تدریس می کرد (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۱).

با توجه به آثار بنو نوبخت درمی یابیم، آنان نیز مانند شیخ مفید علاوه بر دفاع از مباحث کلامی امامت، در تاریخ ائمه علیهم السلام نیز تألیفاتی داشته اند (اقبال، ۱۳۵۷ق: ۱۱۶۱۲۳ و ۱۲۸۱۳۵)؛ البته بیشتر مباحث تاریخیِ مربوط به زندگانی ائمه، در مباحث کلامی مورد استفاده قرار می گرفت. آرای تاریخیِ نوبختیان در برخی موارد با آرای شیخ مفید در تاریخ ائمه متفاوت است. از جمله آرای ابو سهل در تاریخ امامان، اعتقاد به نابالغ بودن امام سجاد(ع) در کربلاست (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۹۱)، اما شیخ مفید معتقد است آن حضرت در سال ۳۸ هجری قمری متولد شده؛ از این رو، در کربلا امام بیست و سه ساله بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق (د)، ۲: ۱۳۷). هم چنین ابو سهل نوبختی، تولد امام زمان را در سال ۲۵۶ هجری قمری دانسته و نام مادرش را «صقیل» ذکر می کند (طوسی،۱۴۱۱ق: ۲۷۱۲۷۳)، اما شیخ مفید تولد امام زمان را در سال ۲۵۵ هجری قمری دانسته و نام مادر آن حضرت را «نرجس» ذکر می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (د)، ۲: ۳۳۹).

ابو سهل در کتاب التنبیه فی الامامه می گوید: «اکنون ۱۰۵ سال از وفات امام موسی بن جعفر علیهماالسلام می-گذرد»(۲). و در جای دیگر کتاب می گوید: «اکنون سی سال از غیبت امام می گذرد»(۳)؛ لذا می توان گفت، وی زمان شهادت امام موسی بن جعفر علیهماالسلام را در سال ۱۸۵ هجری

۱- . ظاهراً شیخ مفید از نظریه صرفه روی گردان شده است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۱۱۹۱۲۱).

۲- . در متن ۱۵۰ سال گفته شده، اما با توجه به این که ابوسهل پیش تر گفته بود: اکنون سی سال از غیبت گذشته، باید گفت ۱۵۰ سال درست نیست، بلکه ۱۰۵ سال بوده که تصحیح صورت گرفته است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۱۹۳)

۳- . البته شاید این قول ابو سهل دقیق نباشد، و یک قول کلی باشد (همان: ۹۱).

ص: ۱۰۷

می دانسته، اما شیخ مفید شهادت امام کاظم علیه السلام را در سال ۱۸۳ هجری می داند (همان: ۲۱۵).

ابن شهر آشوب از کتاب الجامع فی الامامه ابو محمد نوبختی مطلبی نقل کرده مبنی بر این که، عمر در حالی که ام کلثوم صغیره بود، وی را به عقد خود درآورد و پیش از عروسی با وی، عُمَر از دنیا رفت و پس از عمر، ام-کلثوم به ترتیب با عون بن جعفر، محمد بن جعفر و عبد الله بن جعفر ازدواج کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ۳: ۸۹). در مقابلِ این دیدگاه، شیخ مفید در مسائل السرویه می گوید: اخبار ازدواج ام کلثوم و عمر از اساس باطل و غیر ثابت است و اقوال گوناگون دربارهٔ این ازدواج، از جمله قول منسوب به حسن بن موسی را دلیل بر ضعف این خبر می داند و در نهایت، به تأویل اخبار ازدواج و توجیه این شبهه می پردازد (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۸۷۹۲؛ همو، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۱۶۳).

راه شناخت امام

بنا بر آنچه شیخ مفید نقل کرده، امامیه بر لزوم نص بر امامتِ فردی که معجزه ندارد، اجماع دارند (همو،۱۴۱۳ق (الف): ۴۰)). و از آن جا که نوبختیان ظهور معجزه را از غیرانبیا ممکن نمی دانند (همان: ۶۸)، تنها راه شناخت امام از دید آنان نص می باشد؛ از این رو، ابو سهل با ادلهٔ عقلی لزوم وجود امام منصوصی را ثابت می کند که عالم به کتاب و سنت است و در علم او به کتاب و سنت، خطا و نسیان راه ندارد(۱). اما شیخ مفید معتقد است، از آن جا که صدور معجزه از ائمه امکان دارد و روایات نیز بر وقوع آن دلالت دارند، می توان امام را از طریق معجزه شناخت (همان: ۶۸).

علمِ امام

علمِ امام

ابو سهل علم ائمه را از جانب خدا می دانست و معتقد بود، آنان علوم خود را نزد کسی نیاموخته اند، بلکه پیامبر(ص) آن را از خدا و امام علی(ع) آن علوم را از پیامبر و هر امامی از امام پیش از خود دریافت کرده است و در علوم آنان خطا راه ندارد و در شناخت قرآن و سنت بر دیگران برتری دارند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۸۹۹۲). اما شیخ مفید علاوه بر این طریق معتقد

۱- . از آن جا که شیخ صدوق قسمت اول کتاب التنبیه را نقل نکرده، استدلال ابو سهل در این باره گزارش نشده و تنها نتیجه استدلال گزارش شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۸۹).

ص: ۱۰۸

است علوم ائمه ممکن است از راه تحدیث و شنیدن صدای فرشتگان باشد (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۶۹۷۰؛ همو، ۱۴۱۳ق (ج): ۱۲۰۱۲۲).

گستردگیِ علم امام نیز مورد اختلاف متکلمان امامی مذهب است. نوبختیان به وجوب عقلی علم امام به لغات، صنایع و فنون گوناگون اعتقاد داشتند؛ در مقابل، شیخ مفید معتقد است که علم امام به لغات، صنایع و فنون گوناگون، نه ممتنع است و نه وجوب عقلی دارد؛ از این رو، در صورتی که روایات صحیحی در این باره وجود داشته باشد، گستردگی علم امام را از طریق نقل، خواهیم پذیرفت، ولی قابل توجه است که در صحت روایات موجود، تردید وجود دارد.(۱)

دیدگاه نوبختیان و شیخ مفید در موضوع علم امام، از اندیشه های مطرح در میان متکلمان امامی بوده است. بنا بر گزارش اشعری، متکلمان امامیه دربارهٔ علم امام دو دیدگاه مختلف دارند؛ گروه اول کسانی هستند که معتقدند امام به همهٔ «ما کان و ما یکون» علم دارد و چیزی از علوم دنیا و علوم دین از دایرهٔ معارف وی خارج نیست. از این رو، معتقد بودند پیامبر توانایی نوشتن داشته و به زبان های مختلف آگاه بوده است. اما گروه دوم معتقد بودند امام اگرچه همهٔ امور دین را می داند، اما به همهٔ امور عالم آگاه نیست، زیرا وی حافظ شریعت است؛ از این رو آنچه مردم برای دانستن آن به امام نیاز ندارند، جایز است که امام آن را نداند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۰).

اعجازِ امام

شیخ مفید در باب معجزات ائمه علیهم السلام می گوید:

دربارهٔ ظهور معجزات و آیات از امامان باید گفت، امکان آن هست، ولی وجوب عقلی و نیز امتناع قیاسی ندارد. اخبار آشکار و فراوانی در این باره که معجزاتی از امامان علیهم السلام صادر شده، به ما رسیده است، و من به آن از جهت وحی و اخبار صحیح معتقدم. و اکثریت امامیان در این خصوص نظر مرا دارند، و نوبختیان با این نظر مخالفند و آن را رد می کنند. و بسیاری از پیروان امامیه آن را عقلاً همان گونه واجب می دانند که بر پیامبران واجب می دانند. و همهٔ معتزله مخالف ما نظر دارند، جز ابن اخشید و پیروان وی که معجزه را بر غیر انبیا روا می دانند. و همهٔ اصحاب حدیث معجزه را برای هر شخص صالح از اهل تقوا و ایمان روا می دارند (مفید(الف)،۱۴۱۳ق: ۶۸).

۱-. به نظر می رسد، مفوضه و غلات در نتیجه این بحث با بنو نوبخت هم رأیند، ولی آنان بنا بر روایات این علوم را به امام نسبت می داده اند؛ به خلاف بنو نوبخت که علم امام بدین امور را با ادله عقلی اثبات می کردند (مفید (الف)، ۱۴۱۳ق: ۶۷).

ص: ۱۰۹

طبیعی است که نوبختیان وقتی اعجاز را برای ائمه اطهار نپذیرند، برای کارگزاران، وکیلان و سفیرانِ آنان نیز نخواهند پذیرفت، اما شیخ مفید ظهور معجزات را برای آن ها عقلاً ممکن می داند و معتقد است نصوص نیز منافاتی با آن ندارد. وی گروهی از مشایخ امامیه را با خود هم رأی می داند (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۶۹). شاید دلیل بنو نوبخت بر ممتنع بودن معجزهٔ غیر انبیا، همانند دلیل معتزله این باشد که ظهور کرامت و معجزه از غیر پیامبر خدا صلی الله علیه وآله، موجب ابطال معجزات نبوی است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۳۳۳۳۷)؛ اما شواهد فراوانی چون درخواست ابو سهل از حلاج مبنی بر روییدن مو بر سر ابو سهل (طوسی،۱۴۱۱ق: ۴۰۱۴۰۲) در دست است که نشان می دهد بنو نوبخت انجام کار های خارق العاده از امام و نایبان ایشان را ممکن می دانستند. هم چنین ابو سهل ظهور علوم فراوان از امامان شیعه را از طریق تعلیم مردود دانسته و آن را از جانب خدا می داند و معتقد است این چیزی غیر از نشانهٔ الهی و خرق عادت نیست (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۹۱)(۱). با توجه به این که از هشام بن حکم نیز روایت شده: معجزه از غیر پیامبر صادر نمی شود و از سویی، او راه رفتن غیر پیامبر را بر آب ممکن می دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۳) و از او روایاتی دربارهٔ معجزات امام صادق و امام کاظم علیهماالسلام نقل شده (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۲۵)، احتمال داده می شود هشام و نوبختیان ظهور این خوارق عادات را از امام جایز می دانستند، اما نام معجزه بر آن نمی نهادند. بنابراین، می توان این اختلاف را ناشی از اختلاف در تعریف معجزه دانست (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۳۳۳۳۷؛ همو، ۱۴۰۵، ۲: ۲۸۳).

مادلونگ مدعی شده نوبختیان در ردّ معجزه برای غیر پیامبر در میان تشیع، استثنا بوده و در این اعتقاد تحت تأثیر معتزله هستند (مادلونگ، ۱۳۸۷ق: ۱۵۵)؛ این در حالی است که احتمال تأثیرپذیری آنان از هشام بن حکم بیشتر است. علاوه بر این، اشعری نیز امتناع ظهور معجزات از ائمه را یکی از چهار قول مطرح در میان متکلمان امامیه در این باب آورده (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱) که نشان دهندهٔ پیشینهٔ این دیدگاه در میان متکلمان امامیه است.

۱- . ابو سهل این مطلب را با عبارت: «و من أوضح الأدله علی الامامه آن الله عز و جل جعل آیه النبی(ص) أنه أتی بقصص الأنبیاء الماضین و بکل علم من توراه و إنجیل و زبور من غیر آن یکون یعلم الکتابه ظاهراً أو لقی نصرانیا أو یهودیا فکان ذلک أعظم آیاته» آغاز کرده که بیان گر آن است که علوم انبیا معجزه است. در ادامه، ابو سهل همین علوم را به ائمه(ع) نسبت می دهد و در نهایت می گوید: «و هل رأینا فی العادات من ظهر عنه مثل ما ظهر عن محمدبن علی و جعفربن محمد(ع) من غیر آن یتعلموا ذلک من أحد من الناس»، که تصریح بر این مطلب است که علوم ائمه خرق عادات است.

ص: ۱۱۰

ارتباط امام با فرشتگان

دیـدگاه به دست آمـده از نوبختیـان در این باره، بیان گر آن است که ایشان بر این باور بوده انـد که امام، نه سـخن فرشـتگان را می شنود و نه می تواند آنان را ببیند (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۶۹۷۰). شـیخ مفید پس از این که نزول وحی بر ائمه را بنا بر اجماع مسلمین که معتقدند بعد از پیامبر وحی قطع شده ممتنع می داند، می گوید: عقلاً ممکن است ائمه سـخن فرشـتگان را بشـنوند، بدون آن که آنـان را ببیننـد و برای شـیعیان صـدّیق نیز ممتنع نیست، و بر صـحت این مطلب دربـارهٔ امامـان و برخی از شـیعیان نیکوکار و صالـح، اخباری با حجت روشن و برهان آشـکار آمده است. وی فقها و اصـحاب حدیث امامیه را با خود هم رأی و نوبختیان را مخالف نظر خود می داند (همان: ۶۸۷۰). بنابراین، شـیخ مفید برای توجیه این دو امر یقینی که به ظاهر با هم تعارض دارند، معتقد شده وحی به انبیا اختصاص دارد، ولی شنیدن صدای فرشته ها برای غیر انبیا نیز ممکن است؛ البته بر آن نام وحی نمی نهد، و این عدم نام گذاری به وحی به دلیل اجماع مسـلمین است، وگرنه در معنا، وحی ای که با شـنیدن صدای فرشتگان بر انبیا نازل می شود، با شنیدن صدای فرشـتگان برای غیر انبیـا تفاوتی نـدارد. البته ممکن است علاوه بر نام گـذاری، تفاوت دیگری نیز بین سـماع کلام ملائکه و وحی از دید شـیخ مفید باشد و آن این است که وحیِ بر انبیا احکام تشـریعی را در بر می گیرد، ولی فرشـتگان برای غیر نبی احکام تشـریعی نمی آورند و ائمه، تنها اخبار (ما یکون) را از فرشتگان می شنوند (همو،۱۴۱۳ق (ج): ۱۲۰۱۲۲).

این مسـئله، چه در کلام شـیخ مفید و چه در گزارش اشـعری، ذیل موضوع اعجاز ائمه بحث شده که مهم ترین تفاوت انبیا و ائمه به شمار می آید. هر دو دیدگاه نوبختیان و شـیخ مفید را اشعری به عنوان تفکر گروهی از متکلمان امامیه ذکر کرده (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۰۵۱) و علاوه بر نوبختیان، در میان متکلمان کوفی نیز عـده ای الهام و تحـدیث فرشـتگان بر ائمه را منکر بودنـد. از جمله افراد این گروه می توان به هشام بن حکم، سـدیر صیرفی، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان اشاره کرد (نک: رضایی، ۱۳۹۱: ۶۷ ۷۰). بنابراین، اندیشـهٔ نوبختیان در باب سـماع کلام ملائکه و اعجاز ائمه، بستری معتزلی نـدارد، بلکه این مسـئله از ابتـدا در میان امامیه به عنوان مسئله ای درون مذهبی مورد اختلاف بوده است.

انبیا و امامان پس از رحلت

دیـدگاه بنو نوبخت دربـارهٔ احوال انبیـا و امامان پس از رحلت، چنـدان روشن نیست. شـیخ مفیـد با اسـتناد به قرآن و احادیث، نتیجه گرفته، آنان با روح و جسم در بهشت زندگی کرده، از

ص: ۱۱۱

نعمت هـای الهی برخوردار می شونـد. آنـان، افراد نیکوکـار و شـیعیان امّت خود را که از دنیـا می رونـد، ملاقات کرده، بشارت می دهنـد و بـا آنـان، برخوردی کریمـانه دارنـد. پیامبر خـدا و ائمه اطهار، با برخورداری از عنایت الهی، و نه به طور مسـتقل، پیوسـته از احوال پیروان خود در دنیـا باخبرنـد. هم چنین آنان کلام زائرانی را می شـنوند که در حرم های مطهرشان یا از راه های دور با ایشان گفت وگو می کننـد. شـیخ مفیـد سـپس می گویـد: «این مـذهبِ فقها و محدثان امامیه است. از متکلمان گذشـتهٔ ایشان در این باره گفتاری به من نرسیده و خبری که به من رسیده آن است که بنو نوبخت با من اختلاف نظر دارد» (مفید،۱۴۱۳ق (الف): ۷۲۷۳).

از عبارت شـیخ مفیـد برمی آیـد، دیـدگاه نوبختیان در این مورد در کتاب های آن ها نبوده. احتمالاً شـیخ مفیـد از اساتیـد خود، که شاگردان ابو سـهل بوده اند، با این دیدگاه نوبختیان آشنا شده است. هم چنین نمی دانیم بنو نوبخت در کدام قسمت از دیدگاه بیان شـدهٔ شـیخ مفیـد در این مسئله با وی مخالف بوده انـد. نکتـهٔ مهم این است که شـیخ مفیـد تأکید می کند از متکلمان پیشـین امامیه گفتاری به وی نرسـیده؛ از این رو، نمی توان این اختلاف دیـدگاه نوبختیان و شـیخ مفیـد را در بستر اندیشـهٔ متکلمان نخستین امامیه ردیابی کرد.

انتخاب کارگزاران امام

بنو نوبخت نصّ بر وکلا را ماننـد نصّ بر امام از سوی خداوند می دانسـتند؛ بنابراین، بنو نوبخت معتقد بودند وکلا و نواب ائمه مانند خود امام از جانب خـدا انتخاب شـده و نصّ الهی بر اعیان آنان وجود دارد. شـیخ مفید نصّ ائمه بر وکلا را لازم می دانسـته، اما می گویـد: جایز است خداوند اختیار انتخاب آنان را به امام واگذار کند (همان: ۶۵۶۶). احتمال دارد شیخ مفید که در غیبت کبری می زیسـته، چون دیده نص بر شخص (عین) کارگزاران امام از جانب خدا، آن گونه که در غیبت صغری بوده وجود ندارد، معتقد شده نصّ بر شخص کارگزار لازم نیست و خداوند انتخاب آنان را به اختیار ائمه قرار داده است.

نتیجه¬گیری

جدای از هم سانیِ اندیشه های نوبختیان و شیخ مفید در بسیاری از اندیشه های کلامی، تفاوت های اندیشه ای آنان در برخی آرای کلامی گویای آن است که مدرسـهٔ کلامی نوبختیان و شـیخ مفید، دو مدرسهٔ اجتهادی در علم کلام بوده که بسـیاری از دیدگاه ها در آن تأسیسی است و آنان ناظر به اندیشه های کلامی رایج، اعم از مدارس کلامیِ امامیه و معتزله آرایی را

ص: ۱۱۲

برگزیده اند؛ از این رو، علاوه بر مشابهت های فراوانی که هر یک از آنان با مدرسهٔ کلامیِ امامیه در کوفه دارند، در برخی موارد اندیشهٔ کلامی مفید یا نوبختیان، در نتیجه هم نوا با معتزله و حتی مرجئه بوده و از اندیشهٔ عمومی مدرسهٔ کوفه دور می گردد؛ هرچند در همین موارد نیز در میان متکلمان پیشین امامیه رگه های این تفکر وجود دارد.

در مباحث مهمی چون معرفت و استطاعت که از بنیان های تفکر امامیه است، نوبختیان هم گراییِ بیشتری با متکلمان پیشین امامیه داشته و در تقابل جدی با معتزله هستند و اندیشهٔ شیخ مفید در این مباحث هم نواییِ بیشتری با معتزله دارد. در خداشناسی، نوبختیان و مفید در اندیشه ای مشترک با واگرایی از دیدگاه عمومیِ متکلمان کوفی، توحید معتزلی را که نشانه هایی از وجود آن در میان امامیهٔ پیش از نوبختیان دیده می شود، برگزیده اند و در مباحث جهان شناسی که مجادله در آن نتیجهٔ آشنایی متکلمان مسلمان با آثار فلاسفهٔ یونان بود و ریشه در کلام اولیهٔ مسلمین نداشت، نوبختیان، به خصوص ابو محمد در نتیجهٔ توانایی ای که در علوم اوائل داشت، آرایی را ارائه کردند که مورد توجه شیخ مفید که در این مباحث به شدت از ابو القاسم بلخی تأثیر گرفته است قرار نگرفت و برعکس؛ معتزلهٔ بصره به آرای نوبختی توجه نشان داده، در تبیین اندیشهٔ خود از آن بسیار سود بردند.

در باب وعید و اسما و احکام، نوبختیان با این که در فروعاتی مانند: احباط، موافات و گناهان صغیره و کبیره نوعی هم نوایی با معتزله نشان می دهند، در عین حال در مسائل ریشه ای مانند: اصل وعید و تعریف ایمان و نام گذاری مسلمانِ مرتکب کبیره، در تقابل جدی با اندیشهٔ معتزلی اند؛ و در جهت دیگر، شیخ مفید در مسائلی که نوبختیان با معتزله هم رأیند، برداشت آنان در مسائلی مانند: احباط، موافات، گناهان صغیره و کبیره را برنمی تابد، اما دیدگاه او در تعریف ایمان و نام گذاری مسلمانِ مرتکب کبیره با اندیشهٔ معتزله شباهت هایی دارد. البته این تفاوت اندیشه ها می تواند ریشه در اختلاف آرای متکلمان پیشین امامیه داشته باشد.

و سرانجام، در باب امامت و نبوت، نوبختیان حد فاصل مقام امامت با نبوت را نفی ارتباط امام با فرشتگان و صدور معجزه از وی دانسته و در این اندیشه، با گروهی از امامیه هم نوا هستند که حد فاصل مشخصی بین این دو مقام قائلند. شیخ مفید تلاش دارد در پیروی از گروهی دیگر از امامیان، نوعی ارتباط بین امام و فرشتگان را اثبات کند، و صدور معجزه از امامان را ممکن می داند؛ هرچند این دو مقام را منحصر در ائمه نمی کند و آن را برای اولیا و خواص نیز ممکن می شمارد. شاید در نتیجهٔ همین تفکر، نوبختیان که ارتباط امام را با ماوراء از طریق

ص: ۱۱۳

فرشتگان نمی پذیرفتند، در تقابل با اندیشهٔ شیخ مفید، عقلاً به لزوم گسترهٔ علم امام در همهٔ علوم و فنون معتقد گردیدند. البته هر دو دیدگاه در میان متکلمان پیشین امامیه معتقدانی داشته است.

هرچند هر یک از نوبختیان و شیخ مفید در برخی اندیشه های کلامی هم نوا با معتزله اند، اما در مجموع، آرای مشترک نوبختیان با معتزله بیشتر در موضوعاتی است که در میان متکلمان امامیهٔ پیشین نیز همانندی دارد و نزدیکیِ مفید به معتزله در مباحث ریشه ای مانند معرفت و استطاعت نمود بیشتری دارد و خود وی نیز در مباحث لطیف الکلام ابایی از ابراز این هم نوایی ندارد.

می توان گفت، اگرچه نوبختیان یک قرن پیش از شیخ مفید با اندیشه های معتزلی آشنا شده اند و با برجستگان مدرسهٔ معتزلیِ بصره و بغداد در ارتباط بوده اند، اما این ارتباط در آن عصر منحصر به نوبختیان نبوده و نوبختیان آغازگر این ارتباط نبوده اند و متکلمان پیشینِ امامی مذهب نیز همواره در ارتباط با اندیشهٔ معتزلی بوده اند. مهم ترین نفوذ و تأثیر معتزله بر شیخ مفید ظاهراً نه از سوی نوبختیان، بلکه از مطالعات مستقیم خود وی در آثار معتزلیان، به خصوص متکلم بزرگ معتزلیِ بغداد، یعنی «بلخی» بوده است.

منابع

منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۳۸۶ق)، أبکارالأفکار فی أصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.

۲. ابن ابی الحدید، (۱۳۷۸-۱۳۸۳)، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.

۳. ابن تیمیه ، احمد بن عبد الحلیم، (۱۳۹۲ق)، بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، تحقیق: محمدبن عبد الرحمن بن قاسم، مکه المکرمه، مطبعه الحکومه.

۴. ، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه، تحقیق: محمد رشاد سالم، مصر، مؤسسه القرطبه، چاپ اول.

۵. ، (۱۴۱۵ق)، شرح العقیده الاصفهانیه، ریاض، مکتبه الرشد.

۶. ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد، (۱۳۷۶ق)، مناقب آل ابی طالب، تصحیح: لجنه من اساتذه النجف الاشرف، نجف اشرف،المکتبه الحیدریه.

۷. اسعدی، علی رضا، (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۸. ، (۱۳۹۱)، سیدمرتضی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۹. اشعری، ابو الحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان ویسبادن، فرانس شتاینر.

ص: ۱۱۴

۱۰. اشمیتکه، زابینه، (۱۳۷۸)، اندیشه های کلامیِ علامه حلی، ترجمه: احمد نمایی، مشهد، آستان قدس رضوی.

۱۱. اقبال، عباس، (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران، طهروبی.

۱۲. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالجیل – دارالافاق.

۱۳. بی نام، (۱۳۸۵)، خلاصه النظر، زیر نظر: زابینه اشمیتکه و دیگران، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۴. جاحظ، (۲۰۰۲)، رسائل الجاحظ، تقدیم و شرح: دکتر علی بو ملحم، دار و مکتبه الهلال.

۱۵. حسینی جلالی، سیدمحمدرضا، (۱۴۰۵ق)، «فرق الشیعه او مقالات الامامیه للنوبختی ام للاشعری»، تراثنا، سالاول، ش۱.

۱۶. حسینی زاده، سید علی، (۱۳۹۰)، آرای متکلمان نوبختی و تأثیر آن بر اندیشه های امامیه، پایان نامه موجود در قم، کتابخانه دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۷. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران، اساطیر، چاپ دوم.

۱۸. دیلمی، علی بن الحسین بن محمد، (نسخه خطی)، موجود در مرکز التراث و البحوث الیمنی.

۱۹. راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم، مدرسه الإمام المهدی(عج).

۲۰. رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، «تبیین معنایی اصطلاح علمی ابرار با تأکید بر جریانات فکری اصحاب ائمه»، اندیشه نوین دینی، سال هشتم، ش۳۱.

۲۱. سید مرتضی، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، دار القرآن الکریم.

۲۲. ، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تحقیق و تعلیق: سید عبد الزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق.

۲۳. ، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۴. ، (نسخه خطی)، الطرابلسیات الاولی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۱۶۹۰/۳.

۲۵. ، (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف اشرف، مطبعه الآداب.

۲۶. شیخ طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فی مایتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاضواء.

۲۷. ، (۱۴۱۱ق)، الغیبه للحجه، قم، دار المعارف الاسلامی، چاپ اول.

۲۸. ، (۱۴۲۰ق)، الفهرست، قم، کتابخانه محقق طباطبایی.

۲۹. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

۳۰. (ب)،(۱۴۱۳ق)، مسائل السرویه، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

۳۱. (ج)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد، قم،کنگره جهانی شیخ مفید.

۳۲. (د)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

۳۳. (ه)، (۱۴۱۳ق)، مسائل العکبریه، قم، کنگره جهانی شیخ مفید

ص: ۱۱۵

۳۴. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامیه.

۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی أصول الدین، تهران، دار الاسوه، چاپ اول.

۳۶. قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۷. ، (۱۹۶۲۱۹۶۵)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: جرج قنواتی، قاهره، دارالمصریه.

۳۸. ، (۲۰۰۶)، تثبیت دلائل النبوه، قاهره، دار المصطفی.

۳۹. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۷)، «کلام معتزله و امامیه»، مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانی، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

۴۰. مکدرموت، مارتین، (۱۳۶۳)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران،دانشگاه تهران.

۴۱. ملاحمی خوارزمی، محمودبن محمد، (۱۳۹۰)، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، تهران، میراث مکتوب.

۴۲. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، رجال نجاشی، تحقیق: سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۴۳. نشوان حمیری، ابو سعید، (۱۹۷۲)، الحور العین، تحقیق: کمال مصطفی، قاهره، مکتبه الخانجی.

۴۴. نیشابوری، ابو رشید، (۱۹۷۹)، المسائل الخلاف بین البصریین و البغدادیین، تحقیق و تقدیم: دکتر معن زیاده و دکتر رضوان السید، طرابلس، معهد الانماء العربی، الطبعه الاولی.

ص: ۱۱۶

مراحل تبیین اصل امامت در عصر حضور

اشاره

سیدمحمدکاظم طباطبائی(۱)

سیدمصطفی مطهری(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۰۱

چکیده

نا آشنایی و یا عدم دقت در سیر تبیین معارف وحیانی، گاه سبب بروز شبهۀ تبدّل و تحول پذیری آموزه های شیعی شده است؛ از این رو، شناختی دقیق از سیر تبیین معارف اهل بیت علیهم السلام، نیازمند توجه به همۀ شرایط و عناصر تاریخیِ اثرگذار در دورۀ پیامبر و امامان است که در آن، تکامل تدریجی معارف با دو ویژگیِ: نخست، فرایند اجمالی تفصیلی و دوم، ترسیم چهار دورۀ نسبی در دوران حضور اهل بیت علیهم السلام روشن می گردد. نوشتۀ حاضر با محور قرار دادن آموزۀ «امامت» بر آن است تا چگونگی روند تبیین این اصل را با ملاحظۀ عناصر تاریخی در دورۀ حضور، بیان کند و نیز نشان دهد که محتوای وحیانی در سیر خود دستخوش تبدّل و تحول نشده است.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: امامت، شبهۀ تحول پذیری، فرایند اجمال به تفصیل، عناصر تاریخی.

۱- پژوهشگر ارشد پژوهشگاه قرآن و حدیث و استادیار دانشگاه قرآن و حدیث.

۲- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)).

ص: ۱۱۷

درآمد

درآمد

نقش اساسی مذهب تشیع به رهبری اهل بیت علیهم السلام در شکل گیری و سیر تکاملی فرهنگ و تمدن اسلامی امری مسلّم است. تفکر شیعه با هدایت خاندان رسالت و تلاش های کم نظیر عالمان ربانی و فرهیختهٔ آن، نقش بی–بدیلی در جریان تمدن سازی اسلامی ایفا کرده است. در این میان، اگرچه دقت در سیر تطور اندیشهٔ شیعه در هر سده ای ضروری می نماید، اما بررسی های علمی در حوزهٔ فکری شیعی در سه قرن نخست، اهمیت فراوانی دارد، زیرا بدون شک در این برهه از زمان، و در یک نگاه جامع تحلیلی تبیینی، مجموعه ای از عوامل و حوادث سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی (عناصر تاریخی) در تبیین معارف بنیادین امامیه نقش آفرین بوده اند(۱) که مطالعهٔ آن می تواند زوایای مهمی از بنیان های فکری تشیع را روشن کند.

از سوی دیگر، نگاهی عمیق به بستر تاریخ و دقت در تأثیرگذاری این شرایط و اجزای تاریخی و درون مایه های آن مانند: میزان آزادی های سیاسی، جنبش های معارض، وجود یا عدم روحیهٔ پرسش گریِ افراد فرهیخته، تلاش برای دانش اندوزی و مواجهه با افکار جدید، جایگاه مردمی، گستردگی بلاد اسلامی، سازمان وکالت، پراکندگی جمعیتی، بی توجهی به دین و رشد فساد اخلاقی در روند تبیین معارف، به خوبی از سیر تدریجی و مرحله ای معارف و تبیین اجمالی تفصیلی معارف نبوی، از جمله اصل «امامت» خبر می دهد و ما را به وجود چهار دوره در این مسیر هدایت می کند که فرایندی در قالب پایه ریزی اندیشهٔ امامت، شکوفایی و تثبیت اندیشه، تصحیح و پاسخ به شبهات احتمالی و در نهایت، عینیت آن در جامعه را داراست. این چهار دوره عبارتند از:

۱ دورهٔ پیامبر اسلام تا پایان دورهٔ امامت امام سجاد(ع)؛

۲ دورهٔ امامت صادقین علیهما السلام تا سال ۱۴۵ هجری قمری؛

۳ دورهٔ امامت امام کاظم و امام رضا علیهما السلام؛

۴ دورهٔ امامت امام جواد(ع) تا آغاز عصر غیبت.

بر این اساس، نوشتار حاضر، در صدد نمایاندن سیر تبیین آموزهٔ امامت در این چهار دوره است.(۲)

۱- . برای آگاهی از چگونگی نقش آفرینی این عناصر تاریخی ر.ک: مطهری،سید مصطفی، «مدل تبیین اندیشه های اهل–بیت با تأکید بر آموزه های روایی»، (مجله سفینه،۱۳۹۲، ش۳۷).

۲- . شایان ذکر است، موارد ذکرشده در بهره گیری از آیات و روایات، تنها برای نمونه است که می توان نمونه های بیشتری از آن را با مراجعه به کتب کلامی و روایی مشاهده کرد.

ص: ۱۱۸

تبیین اصل «امامت» در چهار دوره

اشاره

آن چنان که پیش تر گفته شد، می توان در تبیین معارف شیعی با لحاظ عناصر تاریخی، چهار دوره را در نظر گرفت. این موارد به همراه کیفیت نصوص مطرح آن چنیند:

۱ دورهٔ پیامبر اسلام تا پایان دورهٔ امامت امام سجاد(ع)

اشاره

بی تردید، بیان اصل امامت در قالبی کلی و اجمالی، هم زمان با نخستین روزهای اعلان رسمی دعوت نبوی آغاز شده است (طبری، بی تا،۲:۶۰؛ امینی، ۱۳۴۹،۲: ۲۸۱)، اما عدم هم سویِ عناصر تاریخی این دوره، به خصوص خفقان سیاسی حاکم بر جامعه، موضوع تازهٔ مسلمانان، عدم جایگاه اجتماعی اهل بیت علیهم السلام و نبود گروه فرهیخته و پرسش گر از اصحاب پیامبر(ص)، سبب گشت تا در حدود یک قرن، تبیین مفهوم «امامت» غالباً از همان حد اجمالی خود فراتر نرود. ناگفته پیداست که با توجه به مجموعهٔ عناصر تاریخیِ پدید آمده در این مدت، بیان تفصیلی این اصل بنیادین با لحاظ ابعاد گوناگونش، نیازمند گذر زمان و پیدایش شرایط مناسب بوده است.

بنابراین، در گام نخست باید تأکید پیامبر اسلام(ص)، مهم ترین آموزندهٔ این اصل، و امامان نخستین در این دوره، با بیانی اجمالی، متوجه اصل موضوع امامت به همراه تعیین مصداق معینی از آن، برای تطبیق شاخصه ها در دوره های بعد باشد؛ از این رو، در بیشتر بیانات نبوی، تبیین اجمالی مسئله امامت در قالب جانشینی امام علی(ع) و بدون شرح و توضیح آن و نهایتاً در حد مفهوم بسیط معنوی (جانشین پیامبر) متمرکز است و تحلیل بیشتری، به خصوص برای عموم افراد جامعه، دیده نمی شود؛ هرچند می توان به مواردی تفصیلی همانند نمونه های فراوانی از کتاب سلیم بن قیس اشاره کرد که برای افراد خاصی، مانند: سلمان، ابوذر، جابر بن عبدالله انصاری و... گفته شد و حتی برخی دیگر مانند خلیفهٔ دوم، چنان که از منازعهٔ او و ابن عباس در جمع میان نبوت و خلافت بر می آید، آن را درک کرده بودند (ابن اثیر، ۱۳۸۶ق، ۳: ۶۴).

هم چنین، اگرچه فراوانیِ متون این دوره بیشتر مربوط به زمان حیات پیامبر اسلام(ص) است، با این همه تعدد متون و نصوص تفکیک شدهٔ قرآنی و روایی، به لحاظ کاربرد الفاظ و تک واژه های بنیان ساز، در این دورهٔ حدوداً یک قرنی، بیش از دوره های دیگر است و آنچه در دوره های بعد انجام گرفته، تبیین همین واژگان، یا کلمات قصار است .(۱)

۱- . گفتنی است، با بررسی و تأمل در نصوص مربوط به آموزه «امامت» و مقایسه ای تطبیقی میان آن ها، علاوه بر یافتن سه محور ضروری بحث امامت (علم، عصمت و نص) در بیشتر این متون، می توان آن ها را در سه دسته و قالب بیانی، تنظیم کرد. زوایا و ابعاد معرفتی این متون آن چنان که خواهد آمد در دوره نخست کوتاه و اجمالی است، اما در دوره های بعد با تفصیل بیشتری همراه است. این سه دسته عبارتند از: دسته اول، نصوصی که به صورت مستقیم و صریح، اما در قالب تک واژه ها، به بیان موضوع امامت

می پردازند. روایات مشتمل بر این الفاظ، در دوره نخست، خالی از هرگونه تفصیل و یا همراه با تأکید بر یک ویژگی هستند؛ مانند حدیث شریف ولایت، اما در دوره های متأخر، متعدد و با تفصیل به کار رفته است. دسته دوم، متونی که اگرچه صراحت لفظی آن مانند دسته نخست نیست و الفاظ به کار رفته در آن متفاوتند، اما برآیند محتوایی آن ها همان نتیجه دسته اول را با نوعی دلالت التزامی و اشاره ای حاصل می کند؛ مانند آیه شریفه تطهیر که بر عصمت دلالت دارد و حدیث پر محتوای ثقلین. دسته سوم، گونه های مختلفی از متونی است که به اشاره و سیاق خود از ویژگی ها و جایگاه رفیع اهل بیت(ع) سخن می گویند (روایات فضایل امیرالمؤمنین علی و اهل بیت)؛ مانند حدیث طیر مشوی. البته روشن است که نگاه صرفاً فضیلتی به این دسته روایات، نوعی نگرش سطحی است و نمی تواند به درستی گویای عمق مسئله باشد، زیرا با ملاحظه مجموعی این دسته روایات، برآیندی حاصل می شود که به نتیجه معنایِی دو دسته پیشین، بسیار نزدیک است؛ چنان که ملاحظه مجموعی هر سه دسته نیز، اثبات موضوع را روشن می کند.

ص: ۱۱۹

از این رو در این دوره، سخنان کوتاه و با واژگانی محدود و در قالب هایی مانند: شعر، خطبه، مناشده و احتجاج بدون هرگونه توضیحی، بیشترین سهم را از آن خود کرده است؛ برای نمونه، در خطبهٔ طولانی حضرت زهرا سلام-الله علیها دربارهٔ اصل امامت به اختصار چنین بیان شده است که: امامت، نظام دین و امن از تفرقه است (شیخ صدوق، بی تا، ۱: ۲۴۸). این سخن بعدها در کلمات امام رضا علیه السلام به تفصیل بیان شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ۱ : ۲۰۰).

مشتقاتی از واژگانی نظیر: خلافت، امامت، ولایت، امارت، وصایت و وراثت، نمونه های پر تکرار این دوره اند که در کنار متون دو دستهٔ دیگر، مانند: آیات مباهله (آل عمران: ۶۱)، مودّت (شوری: ۲۳)، تطهیر (احزاب: ۳۳)، روایات طیر و سفینه (نعمانی، بی تا: ۴۴؛ حاکم نیشابوری،۱۴۱۱ق، ۲: ۱۷۱)، نجوم (شیخ صدوق،۱۳۹۵ ق:۲۰۵ ؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۱۶۱)، مدینه العلم (ترمذی،۱۴۰۳ق، ۵: ۶۳۷؛ حاکم نیشابوری،۱۴۱۱ق، ۳: ۱۲۶)، اعطای لواء (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق: ۳۰۷) و... در پایه ریزی معنایی عمیق، اما بسیط نقش آفرینی می کنند (موسوعه امام علی(ع)، ۱۴۲۱ق، ج۲). هرچند در برخی از این روایات، امام علی(ع) مورد نظر است، اما عنصر مهم در همهٔ آن ها بیان شایستگی ها و خصوصیاتی است که جز در شخص امام تحقق پیدا نمی کند.

الف) نمونه های قرآنی

آیات: ولایت (مائده: ۵۵)، امامت (بقره: ۱۲۴)، اولی الامر (نساء: ۵۹) و صدقه دادن (هیثمی،۱۴۱۲ق، ۷: ۸۱)، نمونه-های مشهوری از آیاتند که هرچند به تناسب وقایعی بیان شده اند، اما

ص: ۱۲۰

تفسیر روشنی از آن بیان نشده است. در مواردی که امام علی(ع) به شأن نزول برخی از این آیات استناد کرده، تبیین عمیق و همه جانبه ای از محتوای آن ارائه نشده و تنها به نوعی فهم سیاسی از آن بسنده شده است؛ برای نمونه، دربارهٔ آیهٔ اولی الامر با توجه به وضوح محتوای آن اولین بیان از زوایای عمیق آن در زمان صادقین علیهما السلام و بر مبنای مفترض الطاعه بودن ایشان ارائه شده است (شیخ مفید، امالی،۱۴۱۳ق:۲۱۴: کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۸۷). سخن امام باقر(ع) در جواب برید عجلی و استناد امام به آیه ای دیگر، به خوبی عبور از این اجمال گویی را نشان می دهد (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۰۶). دربارهٔ آیهٔ امامت نیز نخستین پرسش ها از معنای «لاینال عهدی الظالمین» از زمان صادقین علیهما السلام (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۷۵) گزارش شده است. در یک مورد، امام در جواب حریز به اختصار چنین می فرماید: «أی لایکون إماما ظالما» (عیاشی،۱۳۸۰ق، ۱: ۵۸). تنها یک گزارش با استناد به این آیه از ابن مسعود که فهمی برتر از عموم دارد نقل شده است. پیامبر(ص) با تأکید بر این نکته که امام، بت نمی پرستد، در انتهای سخن خود تأکید می کند که به همین سبب، خداوند مرا نبی و علی(ع) را وصی قرار داده است (شیخ طوسی،۱۴۱۱ق: ۳۷۸).

ب) نمونه هایی از روایات

خلافت

هنگامی که پیامبر اسلام (ص) در سال سوم بعثت، دعوت خویش را علنی فرمود، در ماجرای یوم الانذار (شعراء: ۲۱۴) به حدود سی نفر از نزدیکانش پیشنهاد وزارت آن حضرت را در قبال معرفی شدن به عنوان برادر، وصی و خلیفه می دهد (واقدی،۱۴۱۸ق،۱: ۱۸۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۴۲: ۴۶؛ سیوطی،۱۴۰۱ق، ۱: ۲۰۶؛ الصالحی الشامی،۱۴۱۴ق،۲: ۳۲۴). آن چنان که از نوع برگزاریِ این مجلس برمی آید، تنها بر همان معنای عرفی واژگان اکتفا شده و فهم عمومی فراتر از آن را نشانه نرفته و پرسشی از معنای عمیق آن، طرح نشده است؛ از این رو، حتی در گزارش هایی از ادامهٔ این ماجرا، به طور صریح آمده که فهم حاضران در واکنش به انتخاب علی(ع)، مسخره کردن ابوطالب به خاطر برتری جایگاه عرفیِ فرزند بر پدر بوده است.(۱)

پس از این واقعه، پیامبر در موارد گوناگونی مانند: لیله وفد الجن(ابن عساکر، ق۱۴۱۵، ۳: ۷۲)، جریان غزوهٔ تبوک (ابن حجر،بی تا، ۴: ۴۶۷) و بیان احادیث منزلت، خلفای دوازده گانه

۱- بر اساس این دسته گزارش ها در منابع مذکور به احتمال فراوان علاوه بر پیامبر(ص)، ابوطالب نیز از تقدیر الهی باخبر بود، چراکه در پاسخِ استهزاکنندگان تأکید می کند که فرزندش علی در یاری پیامبر کوتاهی نمی کند، و از سوی دیگر، حاضر به قبول این مسئولیت نمی شود؛ به عبارت دیگر، انتخاب جانشین نیز باید از سوی خدا باشد. پس به نظر می رسد، این جلسه بیشتر جهت اعلام حجت بوده است؛ «و سکت القوم، ثم قالوا: یا أبا طالب ألا تری ابنک؟ قال: دعوه فلن یألوا من ابن عمّه خیراً».

ص: ۱۲۱

(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۳۶: ۲۶۷) و ثقلین، بنا بر یک متن، بی آن که تفصیلی از معنای «خلیفه» ارائه دهند، در حالتی اجمالی از این واژه استفاده کرده اند. تنها در مورد آخر، پیامبر سه مرتبه این جمله را تکرار می کنند: «أُذَکِّرُکُمَا للّهَ فی أهل بیتی» (مقریزی،۱۴۲۰ق، ۵: ۳۷۶؛ شوشتری، ۱۴۰۹ق، ۹: ۳۹۱).

هم چنین دربارهٔ خلفای دوازده گانه، در غالب متون گزارش شده از پیامبر(ص)، جز اشاره ای مختصر به قریشی بودن آن ها، دربارهٔ نامشان سخنی به میان نیامده است. هرچند در پارهٔ دیگری از روایات و مخصوصاً از طرق شیعی آن، از امامان بعدی، سخن از توصیف و یا نام این دوازده تن است، اما غالب این روایات مربوط به نقل هایی از امامان دوره های متأخر است که از پیامبر نقل شده، که نشان از غیر فراگیر و خصوصی بودن این آموزه ها در دورهٔ نخست دارد؛ از این رو، تنها در برخی روایات علاوه بر اشاره کردن به جانشینان دوازده گانه، به اسامی برخی از آنان سه یا چهار نفر تصریح شده و بقیه با عبارت های: «و من ولد الحسین»، «کلهم من قریش» و «نقباء بنی إسرائیل» بیان شده است؛ علاوه بر این، گاه فهم بیشتر نیز بی پاسخ می مانده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۴: ۸۸؛ نعمانی، بی تا: ۵۳).

شیخ صدوق در تحلیل این اجمال گویی، با بیان این نکته که عالمان شیعی تمام تلاش خود را برای کتابت این گونه از احادیث به کار گرفته اند، تأکید می کند نمی توان ادعا کرد همهٔ شیعیان و حتی برخی از خواص آنان از اسامی امامان اطلاعی داشته اند (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق،۱: ۷۵).

به نظر می رسد در این گونه موارد، بالاترین برداشت از مفهوم «خلافت»، جانشینیِ سیاسی بوده است. مؤید این مطلب گفت وگویی است که میان پیامبر(ص) و بنی عامر و شرط آن ها برای یاری رساندن به پیامبر در برابر آن انجام شده است (ابن حجر، بی تا، ۱: ۵۲؛ ذهبی،۱۴۱۳ق، ۱: ۲۸۶).

ولایت

هم چنین در مجموعه روایاتی که در آن از واژه «ولیّ» استفاده شده، مانند: «أنت ولیّ کل مؤمن بعدی» (ابن کثیر، بی تا، ۷: ۳۴۶؛ هیثمی، ۱۴۱۲ ق، ۹: ۱۰۹) و... وضع بر همین منوال است. برای نمونه، می توان به نقل واقعهٔ متواتر غدیر خم (نسائی،۱۴۱۱ ق، ۵: ۱۳۲؛ طیالسی، بی تا: ۱۱۱؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ۷: ۵۰۴) اشاره کرد که کیفیت بیانش تا آن روز، سابقه نداشت و حتی نزول آیه، بلاغ را در پی داشت (امینی، ۱۳۴۹ ق ، ۱: ۱۵۲). استفاده از لفظ «مولاه» در این روایت و عدم توضیح واژهٔ مذکور توسط پیامبر، بدون در نظر گرفتن فضای صدور، سبب پیچیده شدن آن و بروز چند معنای احتمالی دیگر شده است؛ حتی ائمه علیهم السلام در

ص: ۱۲۲

این دوره حداکثر به برداشتی سیاسی از این روایت در مقام نصب حاکم اسلامی، مانند آنچه امام حسین(ع) در تحلیلی از رفتار حکومتی معاویه به صراحت انجام دادند، اکتفا و تمسک کردند (سلیم بن قیس، ۱۴۱۵ق: ۷۸۹).

امامت و علم

مجموعهٔ دیگری از روایات مشهوری وجود دارند که در آن ها این واژگان به کار رفته است، که می توان برای نمونه به: اجمال گویی در روایات «مدینه العلم»، سخن امام علی(ع) دربارهٔ دانش قرآنیِ خود (امینی، ۱۳۴۹ ق ،۲: ۸۰)، خطبهٔ امام حسن(ع) در شهادت امام علی(ع) (ابن کثیر، ۱۴۱۴ ق، ۷: ۳۳۲)، ماجرای یمن (شیخ صدوق، ۱۴۰۳(ب)، ۶۷؛ همو، ۱۴۰۴ق: ۲۱۲) و قسمتی از خطبهٔ فاطمی با عبارات گوناگون (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱۹: ۸۶؛ شیخ صدوق، بی تا، ۱: ۲۴۸) اشاره کرد.

وراثت و وصیت

متون حامل واژه های «وصایت» و «وراثت» نیز از دو جهت حایز اهمیتند؛ نخست آن که، در طول ۲۳ سال نبوت پیامبر(ص) به دفعات و در مناسبت های گوناگون ذکر شده اند؛ دوم، سؤال از این نکته که وصایت و وراثت شامل چه مواردی می شوند؟

در آیات قرآن هجده بار مادهٔ «وصی» به کار رفته که تنها در دو مورد، فعل «وصّی» به کار رفته (شوری:۱۳) و در هردو بر دین داری و اقامهٔ دین به عنوان موضوع وصیت تأکید شده و بقیه مربوط به مسائل مادی است.

هم چنین در آیات قرآن ۳۴ بار مادهٔ «ورث»، با سه موضوع: وراثت در اموال، وارثان زمین و نیز وارثان کتاب به کار رفته است (فاطر: ۳۲) که بعدها امام باقر(ع) آن را معنا می کنند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۱۴). برخی احادیث نبوی مانند حدیث مؤاخاه (ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ۲۱: ۴۱۵)، سخن امام علی(ع) در معرفی خود: «انا وصیّ الاوصیاء» (شیخ طوسی،۱۴۱۴ ق: ۱۴) و دربارهٔ اهل بیت علیهم السلام: «فیهم الوصیه و الوراثه» (سید رضی،۱۴۱۴ق: خ ۲)، سخن امام حسن(ع) در وفات امام علی(ع): «أنا ابن الوصی» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ۲۲۰) و سخن امام حسین(ع) در روز عاشورا: «ألست ابن بنت نبیکم و ابن وصیه و ابن عمّه» (طبری،بیتا، ۵: ۴۲۴) و ده ها مورد دیگر، نمونه هایی هستند که در آن ها واژه های «وصیت» و «وراثت» به کار رفته و اطلاق و اجمال معنای وصایت و وارث در آن قابل مشاهده است.

عصمت

پیش از این گفته شد، آیهٔ عصمت و نزول آن دربارهٔ اهل بیت علیهم السلام، بیان گر محتوایی عظیم در معارف نبوی است، اما در این میان، تصریح به این معرفت امری فراتر از درک عمومی است؛ از این رو، پیامبر و ائمهٔ نخستین علیهم السلام همواره با اجمال گویی و به کارگیری واژگانی که

ص: ۱۲۳

معانی دیگر را نیز محتمل می کرده و یا با بیان مصداقی آن، سعی در نزدیک کردن اذهان به معنای اصلی آن داشته اند. عبارت های فراوان نبوی مانند: «أنه مع الحق و الحق معه» (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ۱: ۱۴۷) و «رحم الله عليا اللهم أدر الحق معه حيث دار» (شیخ طوسی،۱۴۱۴ ق، همان) در کنار برخی استنادات و مضامین رسیده از امامان علیهم السلام، نشان از بیان تدریجی این محتوای عمیق دارد.

برای نمونه، امام حسن و امام سجاد علیهماالسلام در معرفی «امام» و دوری وی از انواع رجس و دنس و دارا بودن کمال فراوان با به کار گیری واژهٔ «عصمت» بر این ویژگی تأکید می کنند (شیخ طوسی،۱۴۱۴ ق: ۵۶۹؛ الامام علی بن الحسین،۱۴۰۴ق:۲۱۶).

۲. دورهٔ صادقین علیهما السلام

اشاره

بی تردید، توانایی در نشر معارف در این دوره بیشتر از هر دوره ای بوده است. با این همه دو پدیدهٔ اساسی، پیش روی امامان قرار داشت؛ نخست آن که، در نتیجهٔ شرایط حاکم بر جامعه در دورهٔ پیش، آگاهی مسلمانان به احکام و عقاید، از جمله جایگاه معرفتی امام در نظام آفرینش در حدّ اجمالی باقی مانده بود و دوم آن که، با ضعیف شدن بنی امیه و فعالیت های سیاسی میان گروه های رقیب، تمایلات برای به دست گرفتن قدرت سیاسی فزونی می یافت و طبیعی بود که انتظار عمومی از امامان با توجه به شکست های پیشین، ورود در این منازعه بوده است، زیرا اساساً همهٔ گروه های مبارز با بنی امیه، با شعار برتری ناحیهٔ اهل بیت برای تصدی خلافت کار خود را به پیش می بردند. این امر در کنار عدم درک درست ایشان از جایگاه و وظیفهٔ امام سبب شد تا انشعاباتی پدید آید؛ هرچند با به وقوع پیوستن پیش بینی های سیاسی صادقین علیهما السلام و موفقیت در تبیین مواضع و تربیت خیل عظیم، این انشعابات به حاشیه رانده شد. در این اوضاع صادقین علیهما السلام با استفاده از هم سوییِ همهٔ عناصر اثرگذار تاریخی در مسیر تبیین درست اندیشه و منظومهٔ معرفتی امامت قدم برداشتند و تلاش خود را برای ارائه تصویری درست از معنای امامت، که همان جانشینی پیامبر در اموری فراتر از حاکمیت سیاسی بود، به کار بستند و تلاش کردند تا با بهره گیری و عبور از نصوص دورهٔ پیشین و بر اساس همان بنیان های پی ریزی شده، به طرز ماهرانه ای تفصیلی از احادیث پیشین را به وسیلهٔ راویانِ پرسش گر، در مدینه، کوفه، حلب و شهرهای دیگر، در محافل عمومی و خصوصی، مناظرات و نیز در سفرهای حج، به خصوص در مکه و منی (کشی، ۱۳۴۸: ۱۷۶) نشر دهند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۳۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۶۹۷).

ص: ۱۲۴

در این میان اما محتوای روایات امامت در این دوره، آن را موهبتی الهی در خاندان اهل بیت علیهم السلام می داند که پیش از رحلت امام قبلی و به دستور پیامبر اسلام به امام بعدی که جانشین اوست، با نص جلی انتقال می یابد؛ امام را دارای علمی فراتر از سایر انسان ها می داند که از منابع خاصی سرچشمه می گیرد و از طریق نوعی وراثت انتقال می یابد. هم چنین امام دارای مقامی است که او را از گناه و خطا مصون می دارد. بر این اساس، امامِ منصوص الهی، لازم نیست بلافاصله پس از نصب، قیام کند و حق سیاسی خود را در جامعه به دست آورد، زیرا او هنگامی به عرصه و قدرت سیاسی وارد می شود که جامعه به اندازهٔ کافی از آگاهی و شعور دربارهٔ حقوق آن ها برخوردار شده باشد و با مراجعه به ایشان، خواستار برقراری حکومتی بر اساس احکام اسلام شود (پی ریزی اندیشهٔ مهدویت). اکنون برخی از این موارد را بررسی می کنیم.

نصّ و نصب

پس از امام علی(ع) عموم مردم مدینه با اعتقاد به وصی بودن امام حسن(ع) تنها به عنوان خلیفه با ایشان بیعت کردند (ابن سعد، بی تا، ۷۴؛ طبری،بیتا، ۵: ۱۵۸). همین طور در ماجرای منازعهٔ مشهور محمدبن حنفیه با امام سجاد(ع)، او بر موضوع وصایت امام علی(ع) و حسنین علیهما السلام به عنوان جانشینان پیامبر اقرار کرده است (صفار،۱۴۰۴ ق: ۵۰۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۴۸). با این همه، این اندیشه در زمان امام باقر(ع) رواج پیدا کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۸۷). در گزارشی امام در پاسخ به این سؤال که: مردم پس از رحلت امام با چه معیاری می توانند امام بعدی را بشناسند؟ از وصیت به «اقرار آل محمّد له بالفضل» (نعمانی، بی تا: ۱۲) تعبیر می کنند، اما در گفتهٔ دیگر به همان راوی، توضیح مفصلی دربارهٔ خصوصیاتی از قبیل نص و نصب هر امام ارائه می دهند (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ ق،(ب): ۱۰۱).

گزارشی تاریخی از این دوره نیز حاکی از آن است که حکومت هشام از عمومی و فراگیر شدن این اعتقاد به هراس افتاده است (مقریزی،۱۴۲۰ ق، ۱۱: ۱۸۱). هم چنین پی گیری منصور دربارهٔ یافتن کسی که امام صادق(ع) به او وصیت کرده اند، حاکی از فراگیری این باور بوده است (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۱۰).

علم

با مساعد شدن نسبی شرایط در اواخر زمان امام سجاد(ع)، نشر برخی معارف رونق یافت. امام سجاد(ع) با بیان این مطلب که علم تنها نزد اهل بیت یافت می شود (کشی، ۱۳۴۸: ۱۲۴)

ص: ۱۲۵

ایشان را «خزّان العلم» (صفار،۱۴۰۴ ق:۱۰۴) معرفی فرمود. صادقین علیهما السلام در معرفی یکی از شروط اصلی امامت، علم و دانستن هر مطلبی را شرط می‌دانند (صفار،۱۴۰۴ ق: ۴۸۹) و حتی تأکید می کنند که گونه ای از این علم هیچ گاه از بین نمی رود و به وراثت انتقال می یابد (صفار،۱۴۰۴ ق: ۱۱۵).

در دورهٔ امام باقر(ع)، مفهوم «علم» با تبیینی از «مدینه العلم» توسعه یافت و از حالت اجمال خارج گردید. شنیدهٔ ابن‌ابی حفصه از امام باقر(ع) در تشریح کیفیت ابواب هزارگانهٔ علم (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ ق، ۲: ۶۴۴) و این که تا کنون تنها یک یا دو باب علم بر مردم گشوده شده، به خوبی این جریان را نشان می دهد (صفار،۱۴۰۴ق: ۳۰۷). امام در موضعی دیگر میزان علم برگرفته از پیامبر را در میان اهل بیت علیهم السلام، علم جمیع انبیای ماکان و ما هم کائن می داند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۲۷).

در نمونهٔ واضح دیگر، ضریس کناسی در روایتی از امام می گوید:

آیا می پندارید خداوند متعال اطاعت اولیا و دوستان خود را بر بندگانش واجب گردانیده، اما خبرهای آسمان ها و زمین را از آن ها پوشیده و از آن ها مایهٔ علم را دربارهٔ چیزهایی که پابرجاییِ دینشان در آن است، می گیرد؟ (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۶۱).

این گزارشات به خوبی از رشد جریان بحث علم امام در میان جامعه حکایت دارد. در این روایت، تصریح امام با عبارت: «یعیبون ذلک علی من اعطاه اللّه برهان حق معرفتنا»، به خوبی از این حقیقت پرده بر می دارد.

در دورهٔ امام صادق(ع) این تبیین ها به اوج تفصیل رسید و منابع دانش عمیق امام و ابزارهای آن، دست کم در سه شاخه: ۱. علوم بی واسطهٔ الهی، ۲. علوم انتقالی از پیامبر(ص) و ۳. علوم ایصالی به واسطهٔ روح و ملک، ارائه و عناوین آن معرفی و تبیین شد. روح القدس، جامعه، مصحف فاطمه(س)، صحف و کتب انبیا، عمود نور، الف باب، تحدیث، قرآن، اسم اعظم، جفر احمر، جفر ابیض، جفر اصغر و جفر اکبر نمونه هایی از این عناوین هستند که گاه به صورت یک جا و گاه جزء جزء عرضه می شوند (صفار،۱۴۰۴ق: ۱۵۱۱۶۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۴۲). هرچند به نظر می رسد، امام صادق(ع) در ابتدا این موارد را برای خواص بیان کرده است، اما فراوانیِ نقل راویان و پرسش ها و عدم تذکر امام دربارهٔ محرمانه بودن این سخنان، نشان از نشر عمومی و پذیرش آن دارد. در یکی از این جلسات شصت نفر حضور داشتند (صفار،۱۴۰۴ق: ۱۵۱). با نمونه های این تفاصیل در پرسش های اصحاب با امام صادق(ع) (کلینی، ۱۳۶۵،۴:

ص: ۱۲۶

۲۷۳) یا روایات توصیف منابع علم امام (صفار،۱۴۰۴ق: ۱۴۳،۲۴۰) و...، شهرت آن ها را در میان عموم می توان دید.

علم غیب

علاوه بر منابع علم، گسترهٔ علم امام نیز یکی از موضوعات قابل توجه است. بر اساس آموزه های قرآن، علم دارای اقسامی است که قسمی از آن «علم غیب» نامیده می شود (انعام: ۵۹؛ نمل: ۶۵؛ بقره: ۲۳؛ فاطر: ۳۸؛ مائده: ۱۰۹؛ انعام: ۷۳؛ توبه: ۹۴ و ۱۰۵؛ رعد: ۹؛ مؤمنون: ۹۲؛ سجده: ۶؛ زمر: ۴۶؛ حشر: ۲۲؛ جمعه: ۸؛ تغابن: ۱۸) که تنها مخصوص خدا دانسته شده و یا دانستن آن از دیگران سلب شده است. با وجود این، بر پایه دستهٔ دیگری از آیات که از افاضهٔ علم غیب به انبیا و حتی غیرانبیا خبر می دهند (جن: ۲۶؛ آل عمران: ۱۷۹)، سؤال از امکان دست یابی امامان به علم غیب الهی و تنافی آن با اختصاصی بودن علم غیب به خداوند، از موضوعات مهمی است که طرح عمومی آن در این دوره، برخلاف دورهٔ پیشین (صفار،۱۴۰۴ ق، ۱۱۱) مطرح شده است.

امام صادق(ع) با ردّ این مطلب که امام از علم غیب آگاه است، تمایزی در مصادیق آن بیان می کند تا بدین گونه میان علم غیب مخصوص خدا (صفار،۱۴۰۴ق: ۱۰۹) با مقامات فوق بشری تفاوتی قائل شود (ابن شهرآشوب،۱۳۷۹ق، ۴: ۲۵۰)، اما در عین حال، علمی گسترده را از جانب خداوند برای ائمه علیهم السلام اثبات می کند. روایات سدیر و ابوبصیر از نمونه های مشهور تلاش امام در اثبات (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۷؛ صفار،۱۴۰۴ق، ۱۰۹) و یا جلوگیری از پیدایش جنبه های افراطی و انحرافی آن است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵۲). با این حال، باور عمومی به اصل این گونه مقامات که ناشی از علم فراوان بود، در این دوره فراگیر بوده است (کشی، ۱۳۴۸: ۲۴۹).

عصمت

در دورهٔ پیشین زمینهٔ طرح موضوع «عصمت» نبود و تنها در اندک مواردی از صحیفهٔ سجادیه که بعدها نشر یافت، این واژه به کار رفته است (الإمام علی بن الحسین(ع)، الصحیفه السجادیه،۱۴۰۴ق: ۱۲۰، ۲۲۰، ۲۲۴). به جز این، یک روایت، با این واژه، از امام سجاد(ع) دربارهٔ شرطیت عصمت و ارتباط میان قرآن، عصمت و امام، به احتمال فراوان برای خواص ایشان، نقل شده است که امام کاظم(ع) آن را به صورت عمومی در دورهٔ بعد بیان می کنند (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق،(ب): ۱۳۳). با این همه، نمی توان از نشر محتوایی آن در زمان صادقین علیهما السلام برای عده ای چشم پوشی کرد؛ برای نمونه، امام صادق(ع) در خطبه ای به جنبه های گوناگون عصمت امامان می پردازد (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۰۳).

ص: ۱۲۷

هم چنین ابن اشـقر از هشام بن حکم دربارهٔ این اعتقاد شـیعیان که: «مسلّماً به جز معصوم امام نمی گردد» همان گفتهٔ امام سجاد(ع) سؤال می کند. هشام در پاسخ، سخن امام سجاد(ع) را در بیان امام صادق(ع) نقل می کند:

آن را از امـام صـادق(ع) پرسـیدم. امام فرمود: او به یاری و توفیق خـدا از انجام هر عملی که خداونـد منع کرده است، خودداری می کنـد الْمُمْتَنِعُ بِـاللَّهِ مِنْ جَمِیعِ مَحَـارِمِ اللَّهِ ، و خداونـد تبارک و تعالی فرموده: وَمَنْ یَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِیَ إِلی صِـراطٍ مُسْـتَقِیم(آل عمران: ۱۰۱) (شیخ صدوق، ۱۴۰۳(ب): ۱۳۲).

هم چنین در خـبر أعمش از امـام صـادق(ع) نیز این سـخن به کـار رفته است: «الْأَنْبِیـاءُ وَ أَوْصِـیاؤُهُمْ لَـا ذُنُـوبَ لَهُمْ لِـأَنَّهُمْ مَعْصُومُـونَ مُطَهَّرُونَ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق،(الف)، ۲: ۶۰۸).

ابن ابی عمیر، از راویان بزرگ شـیعه نیز در نقلی، اسـتدلال هشام بر عصمت را بهترین شنیده و آموخته اش از او می–داند. هشام در این اسـتدلال چهار صـفت: حرص، حسـد، غضب و شـهوت را از امام منفی می دانـد (شـیخ صدوق، ۱۴۰۳ق،(ب): ۱۳). بـه نظر می رسـد، او ایـن اسـتدلال را از گزارش امـام علی(ع) گرفتـه باشـد (مجلسـی، ۱۴۰۴ق: ۹۰: ۸۹). دور بـودن امـام، از جمیع محـارم و ناشایسـتگی هـای منـافی امامت، نیز همان معنایی است که از آیـهٔ تطهیر و آیـهٔ امامت بر می آیـد. علاوه بر این، برخی واژگان مانند «مسـدد» و «موفق» نیز از همین بـار معنـایی برخوردارنـد که گـاه در مرو توسط امام رضا(ع) بیان شـده است. با این ملاحظه می توان چنین دریافت که موضوع علم و عصمت در این دوره به انجام خود رسیده است.

۳. دورهٔ امام کاظم و امام رضا علیهماالسلام (تثبیت و تصحیح اندیشه)

اشاره

در این دوره که تا حدود سال ۲۰۳ هجری قمری ادامه دارد، تبیین کاملاً مفصل تر و عمیق تری نسبت به دورهٔ پیشین، در قالب پاسخ به شـبهات قابل مشاهـده است. بـدین ترتیب، منظومـهٔ معرفتی امامت تکمیل و برای به کارگیری عملی در دورهٔ پیش از غیبت آماده می شود؛ هرچنـد دورهٔ سـی و پنـج ساله امام کاظم(ع) غالباً به حصـر و زندانی شدن آن حضـرت سپری شد و شـیعیان چندان که از ماجرای بیت الحکمه بر می آیـد تا مـدتی از زنده بودن امام خبری نداشـتند و حتی برخی دربارهٔ قائم بودن امام کاظم(ع) سـخن می گفتند (کشی، ۱۳۴۸: ۱۷۲).

در این شـرایط، بیشترین امور از طریق خواص امـام، نظیر علی بن یقطین و هشـام بن حکم در کنـار سازمـان وکـالت (کشـی، ۱۳۴۸: ۲۲۹،۲۳۰،۲۳۱) و تنها با نظارت امام انجام می شد، و پاسخ برخی پرسـش ها به اصـحاب واگذار شده بود. گزارش حماد از امر امام کاظم(ع) به محمد بن حکیم

ص: ۱۲۸

در بارهٔ پاسخ گویی به سؤالات در مسجد، نمونهٔ روشن این ماجراست (کشی،۱۳۴۸: ۴۵۰؛ صفار،۱۴۰۴ق: ۲۵۷). .این سیاست امام، بسیار موفقیت آمیز بود؛ تا جایی که می توان انعکاس آن را در روایت ذیل مشاهده کرد؛ در این روایت، محمدبن حکیم می گوید:

به امام کاظم(ع) عرض کردم: فدای شما شوم! ما فقیه در دین شدیم و خداوند به وسیلهٔ شما، ما را از مردم بی نیاز کرد؛ به گونه ای که اگر جماعتی از ما در مجلسی حاضر باشند، هیچ مردی از دوستش سؤال نمی-کند، جز این که او این مسئله و پاسخ آن را می داند، به برکت منتی که خداوند به وسیلهٔ شما بر ما گذاشته است (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۵۶).

این مهم در زمان امام رضا(ع) با پدید آمدن اختلاف میان امین و مأمون و پس از آن جریان ولایت عهدی، در قالب پرسش و پاسخ و حل شبهات، پی گیری شد؛ به خصوص آن که امام تلاش دارد تا فضای علمیِ پدید آمده را با ارجاع شیعیان به عالمانی برجسته مانند: یونس بن عبدالرحمن و محمدبن ابی عمیر به صورت جامعه ای خود پویا تبدیل کند. تنها ابن ابی عمیر ۹۴ عنوان کتاب را تألیف کرده که از جملهٔ آن الاحتجاج فی الامامه است (نجاشی،۱۴۰۷ق: ۳۲۶).

نص، علم و عصمت

گفته شد که امامان، نص و انتخاب الهی را امری ضروری می دانستند و برای فهم آن راه هایی را ذکر کرده و حتی علائمی مانند دانستن زبان های گوناگون (حمیری، بی تا: ۱۴۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۲۵) را نیز به عنوان فضیلت امام بیان کرده بودند. در این دوره، گزارشات فراوانی از تلاش برای یافتن نام امام منصوصِ بعد از امام کاظم(ع)، مخصوصاً با پیش آمدن جریان رحلت اسماعیل و وصیت امام صادق(ع) دربارهٔ او پس از رحلتش در اختیار است (نباطی، ۲: ۱۶۵؛ فتال:۲۲۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۲۸،۳۰). هم چنین بارها از امام رضا(ع) که تا دههٔ آخر عمرشان فرزندی نداشتند ، دربارهٔ جانشین ایشان سؤال می شود تا آن که امام به استناد دو آیه (مریم: ۱۲؛ یوسف: ۲۲) و مقایسهٔ آن با سخن گفتن عیسی بن مریم در مهد، شیعیان را به امام خردسال، راهنمایی کردند و جز عده ای از شیعیان غیر اهل مدینه که درک وقوع این ماجرا برایشان سخت بود بقیه آن را پذیرفتند (مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۱۰، ۲۲۰)؛ هرچند تا سال بعد با پرسش های متعدد از امام جواد(ع) شبهات برطرف شد (مسعودی،۱۴۲۶ق: ۲۲۷) و امام به تفصیل دربارهٔ جنبه های نص در امامت خردسال سخن گفتند.

ص: ۱۲۹

استدلال امام رضا(ع) حاکی از عدم رابطه میان کم یا زیاد بودن سنّ امام و علم او دارد. تفصیل و بازتاب این استدلال در کلام ابن صلت در جمع عالمان شیعه دربارهٔ علم امام خردسال چنین است:

اگر امامت وی از جانب خدا باشد، حتی اگر طفلِ یک روزه هم باشد به منزلهٔ شیخ است و چنان که از طرف خدا نباشد، حتی اگر هزار سال هم عمر کرده باشد، مانند سایر مردم است (مسعودی،۱۴۲۶ق: ۲۲۷).

علاوه بر این، مأمون خود نیز بر این امر آگاهی دارد. او در برابر کسانی که در مناظره با امام خردسال شکست خورده بودند، بدان ها متذکر می شود که پیامبر با حسنین علیهما السلام در کودکی بیعت فرمود و تفاوتی میان اول و آخر ایشان نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ۲: ۲۸۸).

در موضوع عصمت نیز امام کاظم و امام رضا علیهما السلام و اصحابشان در فضای عمومی و غیر شیعی تبیین را ادامه می دهند؛ برای نمونه، امام کاظم(ع) با بیان روایتی از امام سجاد(ع)، امامان را «معادن عصمت» می خوانند (ابن-طاووس،۱۴۱۳ق: ۶۳۲). در مناظرهٔ هشام و ضرار نیز، هشام با طرح فروعاتی به بازخوانیِ اندیشهٔ عصمت و اثبات این نکته می پردازد که چاره ای جز وجود حجت با صفاتی خاص نیست؛ سپس با استناد به آیهٔ تطهیر به چراییِ عصمت پاسخ می دهد:

فقط وجه سوم باقی مانده که پیامبر اکرم(ص) برای خود جانشین تعیین کند که راهنمای آن ها باشد، اشتباه نکند و غلط از او سر نزند و ستم روا ندارد و از گناه معصوم باشد و خطا از او سر نزند. همه در مسائل دینی به او احتیاج داشته باشند، اما او به کسی محتاج نمی شود (شیخ صدوق،۱۳۹۵ ق: ۳۶۲).

در نمونهٔ دیگر، یزید بن سلیط که در راه سفر عمره امام کاظم(ع) را می بیند، دربارهٔ عادی بودن این آموزه می گوید:

جعلت فداک هل تثبت هذا الموضع الذی نحن فیه؟ قال: نعم فهل تثبته أنت؟ قلت: نعم إنی أنا و أبی لقیناک هاهنا و أنت مع أبی عبد اللّه(ع) و معه إخوتک. فقال له أبی: بأبی أنت و أمی أنتم کلکم أئمه مطهرون... (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۱۳).

در نمونهٔ دیگر، امام رضا(ع) دربارهٔ تمسک به امامان به روایتی از پیامبر(ص) استناد می کنند که در بخشی از آن آمده است: «فإنّهم خیره اللّه و صفوته و هم المعصومون من کلّ ذنب و خطیئه» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ ق، ۲: ۵۸).

ص: ۱۳۰

سخنی جامع در باب امامت و صفات آن

سخنی جامع در باب امامت و صفات آن

هم سویِی عناصر تاریخی در مقطعی کوتاه از دوران امام رضا(ع)، مخصوصاً با حضور امام در خراسان و پدید آمدن فضای پرسش و مراجعه به ایشان و مناظره در کنار درگیر شدن امام به ولایت عهدی، به توسعه و نشر استدلالی و عمیق موضوعات کلامی مانند امامت، کمک شایانی کرد.

بیان حدیث سلسله الذهب و اتفاقات پیرامونی آن و نیز سخن عبدالعزیز بن مسلم در مرو (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۰۰) دربارهٔ اختلاف فراوان مردم و بررسی های آنان در امر امامت، به خوبی نشان گر توسعهٔ گفتمان امامت است که امام در پاسخ به او، به نکات پر اهمیتی، به خصوص در موضوع نصب علم و عصمت اشاره کردند. امام رضا(ع) با تأکید بر نصوص دورهٔ پیشین همچون آیهٔ اکمال و واقعهٔ غدیر، از منصوص و منصوب بودن امامان از سوی خدا و جایگاه ایشان نسبت به مردم سخن می گویند و کامل بودن قرآن و فرو نگذاشتن بیان امور توسط پیامبر را در گرو انتصاب الهیِ امام می دانند؛ امامتی که پس از نبوت و خلیل بودن حضرت ابراهیم(ع) به او اعطا شد و در «ذُرِّیتِهِ أَهْلِ الصَّفْوَهِ و َالطَّهَارَه» استمرار یافت. امام با استناد به قرآن، به انتقال وراثتیِ علم از پیامبر اسلام(ص) به امام علی(ع) و سپس فرزندان ایشان اشاره کردند؛ بر این اساس، هرگونه امکان اختیار غیرالهی امام منتفی دانسته می شود. امام رضا(ع) در ادامه تبیین می کنند که امامت، خلافتی الهی است که «زِمَامُ الدِّینِ وَ نِظَامُ الْمُسْلِمِینَ وَ صَلَاحُ الدُّنْیا وَ عِزُّ الْمُؤْمِنِینَ» در آن است و هر حکمی مانند نماز، روزه، جهاد و... بر اساس پذیرش اصل امامت، کمال می یابد.

در بخش دیگری، ویژگی های گوناگون امامت، در قالبی زیبا به خورشید، ماه، ستارگان، آسمان، زمین، رفیقِ انیس، پدر، برادر و... تشبیه می شود و به عظمت علمی و برخی صفات برجستهٔ امام، همچون هدایت گر به سوی خدا و مدافع احکام او، الهی و الهامی بودن علم امام و چشمه سار بودن حکمت و علم او اشاره می شود. محور سوم سخنان امام رضا(ع)، تأکید بر معصوم بودن امام از هر پلیدی و زشتی، خطا و لغزش و دارا بودن علمی مخصوص برای دور ماندن از رجس است.

آنچه همواره در تمام نتیجه گیری های این استدلالِ استوار امام مورد تأکید قرار گرفت و نوعی تحدی به شمار می آید، عبارت: «فمن ذا الذی یبلغ معرفه الإمام أو یمکنه اختیاره» است.

ص: ۱۳۱

مقایسهٔ میان این دیدگاه با آنچه پیش از این از مأمون عباسی نقل شد (شیخ مفید،۱۴۱۳ق، ۲: ۲۸۸)، نشان از وضوح دیدگاه امامیه در انتخاب امام و جایگاه رفیع او دارد. این تفصیل آن چنان که پیداست برگرفته از همان واژگان دورهٔ نخست و توضیحات دورهٔ پیشین است که منظومه ای معرفتی و کامل را شکل می دهد.

۴. از دورهٔ امام جواد(ع) تا ابتدای عصر غیبت (عینیت اندیشه)

اشاره

در این دوره، تثبیت معارف و کارکردهای آن با توجه به زمینه سازی برای دوران غیبت شکل می گیرد و جامعهٔ شیعه با گسترهٔ پهناور جغرافیایی، داشته های علمی دورهٔ پیشین، مدارس علمی، فرهیختگان و عالمان و...، تجربه ای بی–نظیر را در موضوع امامت پیش رو دارد؛ به خصوص با لحاظ نقش عناصر تاریخی مانند فشارهای سیاسی و در نتیجه، دور ماندن اهل بیت از تودهٔ مردم و نیز میانگین سنّ به امامت رسیدن امامان در این دوره، که در حدود ده سال بوده، و پذیرش آن در جامعهٔ شیعی به جهت پاسخ گویی امامان و به وسیلهٔ نخبگان و شخصیت ممتازی مانند علی–بن جعفر (کشی، ۱۳۴۸: ۷۲۸)، که به معنای تثبیت واقعی اندیشهٔ امامت است.

هم چنان که جریان یحیی بن اکثم و سخن مأمون نیز گواه آگاهی کامل عموم دربارهٔ موضوع امامت است. البته این به معنای نادیده گرفتن جریان های انحرافی و برخی گرایشات مانند جریان غلو نیست، اما انصاف آن است که ربط میان هر نوع جریان و گرایش پدید آمده در میان شیعیان با ناگفته بودن ابعاد امامت، امری ناصحیح است، چراکه نوع مدعای این گروه ها، بیان گر انگیزه هایی خارج از موضوع امامت است (شیخ طوسی،۱۴۱۱ق،(ب): ۲۸۵). به هر روی، می توان دو شاخصه را در طرح تبیین مباحث امامت در این دوره و با تأکید بر آنچه تا به حال گفته شده بیان کرد؛ این دو مهم عبارتند از: بیان جامع صفات امام و طرح موضوع غیبت امام دوازدهم.

نگرشی جامع بر صفات امام

پیش از این دانستیم که مقارن با این دوره، مدارس علمیِ اهل بیت علیهم السلام در شهرهای مختلفی از منطقهٔ ایران تشکیل شده بود و از این رو، حلقه های علمی و طرح مباحث گوناگون در آن ها رونقی خاص یافته بود. موضوع امامت نیز همانند سایر مسائل عقیدتی، جایگاهی خاص در مباحث داشته و بحث های چالش بر انگیز آن، بارها بررسی و نقد شده و کتاب های گوناگونی دربارهٔ آن نگارش یافته است. مناظرات و مکاتبات گوناگون امام جواد و عسکریین علیهم السلام در موضوعات کلامی (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۶۰؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۴۰۱) و گزارش های مربوط به موضوع

ص: ۱۳۲

امامت و نقد روایات مناقب خلفای سه گانه از جملهٔ این فعالیت هاست (طبرسی،۱۴۰۳ق: ۲۴۷)، که در کنار نگارش کتاب هایی در ردّ و اثبات عقاید توسط اصحاب عسکریین علیهما السلام (نجاشی،۱۴۰۷ق: ۱۱۷، ۴۴) فزونی یافته است.

نگارش کتاب بصائر الدرجات و نشر احادیث کوفی به دست علی بن ابراهیم و پدرش، که بخش اعظم مباحث «کتاب الحجه» از کتاب شریف اصول الکافی را تشکیل می دهد، در این دوره انجام یافته است.

در این میان اما مهم ترین منشور گزارش شده دربارهٔ اندیشه های بنیادین امامت شیعی، در قالب «زیارت جامعه» از امام هادی(ع) است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۷۰). موسی بن عبد الله نخعی از امام می خواهد تا زیارتی به وی بیاموزد که علاوه بر بلیغ بودن متن آن، عبارات و مضامین آن برای زیارت هر امامی قابلیت داشته باشد و جامع صفات امامت باشد؛ از این رو، در این زیارت به بیش از دویست فضیلت و منقبت از اهل بیت علیهم السلام اشاره شده است. با بررسی محتوایی این زیارت می توان به سه محور مهم و اساسی این زیارت اشاره کرد که عبارتند از: توحید الهی، حجت الهی و امامت و جایگاهی که از سوی خداوند برای امام تعیین شده است.

در این زیارت، ابتدا با صد بار تکبیر گفتن، عظمت و بزرگی از آنِ خداوند دانسته می شود. در جملات آغازینِ این زیارت، پس از شهادت بر یکتایی و وحدانیت خداوند، سه شهادت دیگر شهادتِ خداوند، ملائکه و صاحبان علم نیز به عنوان گواه آمده که در دورهٔ نخستین، به خصوص در گزارشات نهج البلاغه و صحیفهٔ سجادیه نیز مورد اشاره واقع شده است. هم چنین در عبارت های مختلفی، بر جایگاه حجت در نظام الهی تأکید می شود.

در بُعد امامت نیز آداب سخن گفتن با امام تعلیم داده شده است که ابتدا با سلام و درود بر امام شروع می شود و پس از برشمردن برخی اوصاف، در تبیین مفهوم امامت و ارتباط آن با سیاست، که از جمله لوازم درک عمیق واقعهٔ غدیر است، صریحاً زمام داری و سیاست مداری از صفات و شئون معصومان علیهم السلام برشمرده می شود.

هم چنین در تبیین مفهوم تولّی اهل بیت و تبرّی، امام به محتوای روایاتی مانند غدیر، سفینه و... اشاره می کنند و موضوع مهدویت را مورد توجه قرار می دهند که با توجه به امکان نشر یافتن زیارت، حاکی از پذیرش این موضوع در میان شیعیان است.

مهم ترین موضوعات این زیارت نامه عبارتند از: رابطهٔ امامان با خداوند و جایگاه خدا در نظر امامانِ معصوم، وظیفهٔ معصومان در برابر دین خدا، حقانیت امامان و جدا ناپذیر بودن ایشان از حق و این که دور شوندهٔ از آنان به گمراهی در خواهد آمد، رحمت واسعه بودن امام، انتصاب

ص: ۱۳۳

امامان از سوی خـدا و عهـده داریِ هدایت مردم، واسطه بودن میان خلق و خالق، معصوم و مطهر بودن امامان از رجس، علم فراوان الهی و مقامات فوق بشری و تبیین صحیح جایگاه معصومان در منظومهٔ آفرینش، توجه به کارنامهٔ عبادی سیاسی معصومان، تأکید بر تولّی و تبرّی به عنوان یکی از راه کارهای مهم شیعیان، یک پارچگی تمام امامان در توانایی ها و معرفت کلی به عـدم تمایز ائمه و وسیلهٔ ارتباط خلق با خدا بودن امامان علیهم السلام.

موضوع غیبت امام دوازدهم و سازمان وکالت

در بحث های پیشـین گفته شد، آشـنایی عمومی شیعیان با موضوع غیبت امام دوازدهم به سال های پیشین باز می گردد؛ با این همه، در این دوره زمینهٔ فهم این موضـوع بـا تـوجه به دور از دسـترس بـودن امامـان و پی گیری امور شـیعیان از طریق انسـجام بخشـی به سازمان وکالت (شیخ طوسی، الفهرست ، ۱۴۱۱ق :۵۱۳) اهمیت فراوانی یافت.

هرچنـد امامان علیهم السـلام در پاره ای از گزارش ها، دوازدهمین جانشـین پیامبر را صاحبِ حکومتی فراگیر و بر پا کننـدهٔ عـدل و برخی صفات دیگر معرفی می کردند، اما در کنار آن، هم چنان بر عدم توانایی عمومی برای رؤیت آن امام تأکید می کردند. سخن امام جواد(ع) خطاب به عبـدالعظیم بن عبـد الله حسـنی، در اوصاف امام غایب نمونـهٔ روشن این موضوع است (طبرسـی،۱۴۱۳ق، ۲: ۵۲۳).

علاوه بر این، تلاش امامان و به طور خاص امام عسـکری(ع) بر ارتباط غیرمسـتقیم شیعیان و مخصوصاً از طریق تعیین نایبان و وکلا، که عموماً شخصیت های برجستهٔ امامیه بودند و ارجاع به آنان (کشی، ۱۳۴۸: ۴)، به خوبی زمینه-سازی و عادی سازی دوران غیبت را نشان می دهد؛ این در حالی است که در دوره های پیشـین، به خصوص در دورهٔ اول و دوم مراجعه به امامان موضوعیت داشت و از سوی دیگر، منعی از سوی امامان برای ملاقات با ایشان به جز در موارد خاصی نبود، اما در دورهٔ متأخر، اقتضائات گوناگون پیش گفته و نیز اهمیت موضوع غیبت امام دوازدهم، فرایند ملاقات و مراجعه به امام را به عالمان و وکلا انتقال داده است.

نمونهٔ گزارش شده در کتاب الغیبه شـیخ طوسی به خوبی از روند این موضوع در زمان امام دهم(ع) حکایت می کند. امام هادی(ع) در پاسخ به سؤال احمد بن اسـحاق مبنی بر این که: دسترسـی به شـما در همهٔ اوقات میسّـِر نیست، در این صورت سخن چه کسی را بپذیرم و امر چه کسـی را امتثال کنم، او را به اطاعت از وکیل ناحیه که سـخنش همان سـخن امام است، امر می کند (شـیخ طوسـی، ۱۴۱۱ق(ب): ۳۵۵).

ص: ۱۳۴

بر این اساس، تنها عدهٔ معدودی از خواص شیعیان می توانستند امام دوازدهم(ع) را ملاقات کنند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۲۹ ۳۳۳) و حتی در مواردی امام از پشت پرده با شیعیان خود سخن می گفته است (مسعودی،۱۴۲۶ق: ۲۷۲). به هر روی، امام عسکری(ع) دارای جانشینی مورد تأکید بیشتر امامان در این دوره بوده و تردیدی میان شیعیان در آن نبوده است و این که آن حضرت از دید همگان مخفی خواهد بود نیز مورد تأکید فراوان امامان واقع شده است. اندک ادعاهای دروغین نیز به سرعت از سوی شیعیان و گاه با همان ملاک های طرح شده در دوره های پیشین سؤال از حلال و حرام و غیره ، با تردید مواجه شده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق(ب): ۲۲۹).

تلاش یکی از فرزندان امام به نام «جعفر» برای توجیه رفتار خود و نوشتن نامه به برخی از اصحاب امامیه، با درایت احمد بن اسحاق اشعری و توقیع امام عصر(ع) ناکام ماند. امام(ع) در این نامه به عبارت هایی مشابه زیارت جامعه کبیره استناد می کند (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق(ب):۲۹۰). هم چنین ماجرای دو فرستادهٔ اهل قم و برخورد ایشان با جعفر، برادر امام عسکری(ع)، گویای همین واقعیت است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ ق، ۲: ۴۷۶).

چنین مواردی به خوبی نشان از آن دارد که ناحیهٔ امامت و شیعیان به زوایا و تفاصیل موضوع امامت به خوبی آشنا بودند تا با اندوختهٔ علمی فراوان و با تمکن از پاسخ گویی به شبهات، در تمرینی شصت و اندی ساله، برای دوران طولانی غیبت آماده شود.

نتایج

بی تردید، نقش عناصر تاریخی (سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و در پاره ای موارد اقتصادی) در روند تبیین عقاید اهل-بیت علیهم السلام که ریشه در قرآن و سنت دارد، موضوعی غیر قابل انکار است و توجه هم زمان به همهٔ این عناصر در چهار دوره از حیات اهل بیت، نشان می دهد که در مسیر تبیین عقاید، فرایندی اجمالی تفصیلی طی شده است که در سایهٔ آن، معارف الهی نبوی بدون اندک تغییری در محتوا نشر داده شده است.

در دورهٔ نخست، تأکید پیامبر و امامان علیهم السلام بر پایه ریزی اندیشهٔ امامت بوده است. در این دوره، هم سو نبودن عناصر تاریخی به عنوان مهم ترین عامل برای عدم نشر عمق معارف، یک شاخصه است. برخلاف آن، در دورهٔ صادقین علیهما السلام، هم سویِی همهٔ عناصر سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، موجب شکل گیری و شکوفایی معارف شده است.

در دورهٔ سوم هرچند به مدتی طولانی شرایط سیاسی، سازی مخالف با عناصر دیگر داشت، اما با جریان کوتاه مدت ولایت عهدی امام رضا(ع) تا حدودی این نقص جبران شد و تثبیت و تصحیح اندیشه به اوج رسید.

ص: ۱۳۵

و سرانجام در دوران ائمه متأخر، اندیشه های تبیین شده در دوره های پیشین به صورت منظومه ای معرفتی به کار گرفته شد تا جامعهٔ گستردهٔ شیعیان، با اندوختهٔ علمی فراوان و با تمکن از پاسخ گویی به شبهات، در تمرینی شصت و اندی ساله برای دوران طولانی غیبت آماده شود.

منابع

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن أبی الحدید المعتزلی، عبد الحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

۳. ابن أبی شیبه الکوفی، عبد الله بن محمد، (۱۴۰۹ق)، المصنف، تحقیق و تعلیق: سعید اللحام، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ اول.

۴. ابن الأثیر الشیبانی، علی بن أبی الکرم، (۱۳۸۶ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر.

۵. ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی، (۱۴۱۵ق)، الإصابه فی تمییز الصحابه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۶. ، (بی تا)، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر.

۷. ابن سعد، محمد بن سعد، (بی تا)، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر.

۸. ابن شهرآشوب، محمد، (۱۳۷۹)، مناقب آل أبی طالب، قم، مؤسسه العلامه للنشر.

۹. ابن طاووس، سید علی، (۱۴۱۳ق)، الیقین، قم، مؤسسه دارالکتاب.

۱۰. ابن عساکر، علی بن الحسن الدمشقی، (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق: محب الدین أبی سعید عمربن غرامه العمری، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.

۱۱. ابن کثیر الدمشقی، إسماعیل بن کثیر، (بی تا)، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر.

۱۲. الإمام علی بن الحسین، الصحیفه السجادیه، نشر الهادی، قم، ۱۳۷۶ ه. ش.

۱۳. الحاکم النّیشابوری، محمّدبن عبداللّه، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصّحیحین، دارالکتاب العلمیه، بیروت، الطّبعه الاولی

۱۴. السیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۱ق)، الجامع الصغیر، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.

۱۵. النعمانی، ابن أبی زینب، (بی تا)، الغیبه، تحقیق: فارس حسون کریم، قم، أنوارالهدی.

۱۶. امینی، علامه عبـد الحسـین، (۱۳۴۹)، الغـدیر فی الکتاب و السـنه و الأدب، ۱۱جلد، مرکز الغدیر للدراسات الاسـلامیه، ۱۴۱۶ق، چاپ: اوّل.

۱۷. الهلالی، سلیم بن قیس ، (۱۴۱۵ق)، کتاب سلیم بن قیس، قم، دارالهادی.

ص: ۱۳۶

۱۸. ترمذی، سنن الترمذی، (۱۴۰۳ق) (۱۹۸۳)، ۲جلد، ۲۷۹ق، تحقیق و تصحیح: عبدالرحمن محمد عثمان، الثانیه، دارالفکر للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت – لبنان.

۱۹. حرانی، حسن بن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۰. حمیری، عبدالله بن جعفر، (بی تا)، قرب الإسناد، تهران، مکتبه نینوا.

۲۱. خزازقمی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، کفایهالأثر، قم، داربیدار.

۲۲. ذهبی، شمس الدین محمد، (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق: تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی.

۲۳. سیدرضی، ابوالحسن محمد، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، هجرت، قم

۲۴. شوشتری، قاضی نورالله، (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ اول.

۲۵. صدوق، محمدبن بابویه، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا، تهران، جهان، چاپ اول.

۲۶. ، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین، قم، دارالکتب الاسلامیه.

۲۷. ، (۱۴۰۳ق)(الف)، الخصال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۸. ، (۱۴۰۳ق)(ب)، معانی الأخبار، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۹. ، (۱۴۰۴ق)، الأمالی، تهران، المکتبه الاسلامیه.

۳۰. ، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۱. ، (بی تا)، التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۲. ، (بی تا)، علل الشرائع، قم: مکتبه الداوری.

۳۳. صفار، محمدبن الحسن بن فروخ، (۱۴۰۴ق)، بصائرالدرجات، قم، مکتبه آیهالله المرعشی.

۳۴. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، مشهد، المرتضی.

۳۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)(الف)، الفهرست، نجف اشرف، المکتبه المرتضویه.

۳۶. ، (۱۴۱۱ق)(ب)، الغیبه، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۳۷. ، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافه للنشر.

۳۸. طیالسی، سلیمان بن داود، (بی تا)، مسند أبی داود الطیالسی، بیروت، دارالمعرفه.

۳۹. کشی، محمدبن عمر، (۱۳۴۸ق)، رجال الکشی، مشهد، مؤسسه النشر فی جامعه مشهد.

۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

۴۱. مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۲۶ق)، إثبات الوصیه للإمام علی بن أبی طالب، قم، انصاریان، چاپ سوم.

۴۲. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۴۳. ، (۱۳۸۰)، ارشاد، مترجم: محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران، اسلامیه، چاپ اول.

۴۴. مقریزی، تقی الدین، (۱۴۲۰ق)، إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال و الحفده و المتاع، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۴۵. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۴۶. نسائی، عبد الغفار سلیمان البنداری، (۱۴۱۱ق)، السنن الکبری، بیروت،

ص: ۱۳۷

دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۴۷. هیثمی، علی بن ابی بکر، (۱۴۱۲ق)، مجمع الزواید و منبع الفوائد، تحقیق: عبدالله محمد درویش، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.

ص: ۱۳۸

اری روبین و نظریه امامت مورثی شیعه (در بوته سنجش)

اشاره

اری روبین و نظریه امامت موروثی شیعه(۱)

سیدرسول هاشمی (۲)

علی راد (۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۱۰

چکیده

اری روبین در پژوهش خود بـا روش تاریخی توصـیفی، اعتقاد به امامت موروثی را به شـیعه نسـبت داده است. وی در مسـتند سازی نظریهٔ امامت موروثی، به احادیث اخوت، پسر نداشتن حضرت محمد(ص) و خویشاوندی علی (ع) با ایشان، استناد جسته است.

آنچه در ایراد بر ادعای روبین می توان مطرح کرد این است که، ایشان در بررسـی یکی از اصـلی ترین مؤلفهٔ عقیـدتی شـیعه، بدون بررسـی آیـات مربوط به وراثت و تحلیـل جـامع از روایـات مربوط به آن، صـرفاً بـا اسـتناد به رویـدادی تاریخی و بعضـی از روایات مربوط به خلقت نوری که مربوط به فضایل اهل بیت(ع) است، اعتقاد به امامت وراثتی را به شـیعه نسبت داده است؛ علاوه بر این، به نظر می رسد داشتن پیش فرض مذهبی و نگاه عرفی به مسئله امامت، موجب شده است تا چنین اعتقادی را به شیعه نسبت دهد.

در بررسـی و نقد این نظریه با استناد به بعضی از آیات مرتبط و روایات وارده در کتب روایی معتبر، ضمن ردّ انتساب مذکور، نظریهٔ صواب در ادلهٔ شیعه بر امامت ائمه(ع) بیان شده است.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: اری روبین، امامت، وراثت، نقد مستشرقان، احادیث وراثت.

۱- . این نظریه در مجموعه چهارجلـدی Shi'ism آمـده است. مجموعه ای که حـاوی مقالاـت شاخص مستشـرقان در سال ۲۰۰۸ میلاـدی دربـاره موضوعـات فقهی، کلاـمی، حـدیثی و تفسـیری است. نظریه مـذکور سـی و نهمین مقـاله از این مجموعه بـا عنـوان «پیـامبران و اجـداد در احادیث شـیعه نخستین، (Prophets and progenitors in the early Shi'ah Tradition) » تألیف اری روبین مطرح شده است.

۲- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع))، دانشجوی دکترای دانشگاه قرآن و حدیث.

۳- . استادیار دانشگاه تهران پردیس قم.

ص: ۱۳۹

درآمد

امامت به خاطر نقش تعیین کننده و جایگاه ویژه اش، بنا بر نقل بعضی از بعضی از فِرق نویسان، اولین مسئلهٔ اختلافی و جنجال بر انگیز بعد از رحلت حضرت رسول(ص) در جامعهٔ اسلامی بوده است (شهرستانی،۱۳۶۴، ۲۴؛ اشعری، ۱۴۰۰ق :۹).

اهمیت مسئلهٔ امامت از آن جا ناشی می شود که در قرآن، علاوه بر مشروط شدن مقام امامت به عدم ظلم (بقره:۱۲۴) و از سر گذراندن ابتلائات بسیار (جوادی آملی، ۱۳۸۴،۳: ۲۲۰)، اطاعت از امام نیز در عرض اطاعت از خدا و رسولش قرار داده شده است (نساء:۵۹).

هرچند پرداختن به مسئله امامت، مانند سایر مسائل اسلامی، به خاطر شرایط خاص سیاسی اجتماعی، در دورهٔ نخست از تاریخ اسلام، امری فراگیر نبوده است، اما دوره های بعد، در بعضی از تفاسیر مهم فریقین، امامت مشروط به ترک ظلم دانسته شده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق ، ۱: ۱۸۴؛ طبرسی،۱۳۶۰، ۲: ۳۵؛ سیوطی،۱۴۰۴ق ،۱: ۱۱۸؛ فخر رازی،۱۴۲۰ق ،۴: ۳۱؛ طوسی، ۱۴۰۶ق ،۱: ۴۴۹؛ طباطبائی، ۱۳۷۸ ،۱: ۲۶۸). علاوه بر شرط مذکور، قرار گرفتن اطاعت از امام در کنار اطاعت از خدا و پیامبر(ص)(۱) بیان گر جایگاه برجستهٔ آن در میان مسائل اسلامی است.

درون دینی بودن مسئله امامت موجب بی توجهی پیروان سایر ادیان به آن شده و صرفاً با نگاهی کلی، دربارهٔ اسلام و مذاهب اسلامی تحقیق کرده اند. بعد از جنگ های صلیبی، نگرش کلی جوامع غربی به اسلام موجب شد شیعه از مذاهب مهم اسلامی تلقی نشود؛ بنابراین، اکثر پژوهش ها دربارهٔ اسلامِ سنی بوده است. سیدحسین نصر با اطلاع از نقایص چنین روشی، در مقدمه بر شیعه در اسلام علامه طباطبائی می نویسد:

در آثار اروپاییِ موجود، «تشیع» به صورت یک فرقهٔ فرعی معرفی شده و با تقلیل علّت وجودی آن به یک نزاع صرفاً سیاسی و اجتماعی، کمتر به علل دینی پیدایش شیعه، توجه شده است؛ حتی در تحقیقات مربوط به شیعه، با اختصاص بیشتر آن به اسماعیلیه، امامیه در حد این فرقه دانسته نشده است (طباطبائی، ۱۳۷۸: مقدمه).

۱- . اگرچه بعضی از مفسران اهل سنت ذیل این آیه، «اولی الامر» را به اولی الفقه و اهل الحل و العقد دانسته اند، اما ذیل آیه ۵۵ سوره «مائده» که بیان گر ولایت خدا و پیامبر است، مصداق آیه را حضرت علی دانسته اند. البته علامه طباطبائی با ردّ احتمالات مربوط به آیه ۵۵ مائده، ولایت در این آیه را با ولایت در آیه ۵۹ سوره «نساء» یکی دانسته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۳: ۶).

ص: ۱۴۰

هاینزهالم در کتاب تشیع می نویسد:

هنوز از شیعه به عنوان مذهبی مستقل، تحقیقاتی خارج از چارچوب مطالعات کلی اسلامی انجام نشده است. مطالعهٔ تطبیقی ادیان، به تازگی شناخت تشیع را آغاز کرده است (هیانزهالم، ۱۳۸۵: ۱۹).

البته در دهه های اخیر فعالیت های شیعه پژوهی در بین مستشرقان رواج یافته است. به نظر می رسد، رویکرد جدید غربیان در شیعه پژوهی، ناشی از تأثیر فکری عقیدتی شیعه، در سطح منطقه و بین الملل باشد. اتان کلبرگ در این باره معتقد است:

در قرن هفدهم، تحقیقات محققان اروپایی دربارهٔ علی بن ابی طالب(ع) تنها به عنوان شخصیت برجستهٔ ادبی و چهرهٔ سیاسی اسلام گسترش یافته است، نه به عنوان بنیان گذار تشیع. ... در نیمهٔ دوم قرن بیستم، به ویژه به دنبال انقلاب اسلامی در ایران، مطالعات دربارهٔ تشیع امامیه افزایش چشم گیری داشته است Kohlberg ,۲۰۰۳) (p.xxiv.,

علی رغم جدید و متأخر بودن مطالعات شیعه شناسی و فعالیت های شیعه پژوهی، پرداختن به مسئلهٔ امامت نسبت به دیگر مسائل مطرح، فراگیرتر بوده است، به طوری که مستشرق برجسته ای مثل «لیندا کلارک» بخشی از رسالهٔ دکتری اش را به مسئله امامت اختصاص داد، بخشی از پژوهش های «اتان کلبرگ» مربوط به امامت شیعی است و نیز مادلونگ در اثری جداگانه با عنوان جانشینیِ حضرت محمد(ص) به حقانیت امامت حضرت علی(ع) اشاره کرده است.

«اری روبین»(۱) پژوهش گر یهودی نیز از جمله مستشرقانی است که بعضی از پژوهش های خود را در رابطه با امامت انجام داده است. از جملهٔ آن پژوهش ها مقالهٔ «پیامبران و اجداد در احادیث شیعهٔ نخستین؛

Prophets and Progenitors in the early Shi’ah tradition»

از مجموعهٔ Shi'ism است. خلاصهٔ آن عبارت است از:

۱. مسئله وراثت و نقش آن در اندیشهٔ امامت گرایی شیعه (روبین، ۲۰۰۸: ۴۱).

۲. مسئله وراثت و نقش آن در انتقال علوم و معارف الهی به نسل بعد (همان: ۴۶).

۱- . اری روبین، پژوهش گری یهودی در عرصه اسلام شناسی با رویکرد قرآنی، حدیثی و تاریخی است. با بررسی عناوین مجموعه کتاب ها و مقالات نویسنده، به نظر می رسد محور تحقیقات ایشان درباره زندگی و شخصیت پیامبر(ص)، بعضی از رخدادهای مرتبط با آن حضرت و بعضی از اماکن مهم اسلامی است (prof.Uri Rubin's web site

ص: ۱۴۱

۳. تلاش در جهت اثبات اعتقاد شیعه به وراثتی بودن امامت (همان: ۴۳).

۴. مسئله وصایت و چگونگی انتقال آن از نسلی به نسل دیگر (همان: ۴۵۴۶).

۵. خلقت نوری و نقش آن در پیامبری و امامت (همان: ۴۴).

۶. فرق بین نظریهٔ نور ارثی (حضرت) محمد(ص) و نظریهٔ وصیت نوری (همان: ۴۴۴۵).

۷. نقش نظریهٔ وصیت نوری در انتقال پیامبری و امامت (همان: ۴۶).

۸. تلاش برای اثبات یکی بودن نظریهٔ امامتِ وصایتی شیعه با نظریهٔ وصایت در بنی اسرائیل (همان: ۴۵۹۵).

مقالهٔ «پیامبران و اجداد در احادیث شیعهٔ نخستین» از جمله اثری است که اری روبین تلاش کرده است نقش اجداد پیامبر اسلام(ص) در انتقال پیامبری به آن حضرت را بررسی کند. نویسنده در این تحقیق، با تقسیم انتقال دهندگان مقام نبوت به پیامبر اسلام(ص)، به «اجداد وراثتی» و «حاملان برگزیده» (همان: ۴۵)، تلاش کرده است وراثت را با اجداد عرب پیامبر(ص) مرتبط بداند که هیچ نقشی در پیامبریِ آن حضرت نداشته اند. لذا اعتقاد شیعه به خلقت نوری ائمه را متأثر از عقیدهٔ عرب جاهلی در مسئله وراثت دانسته و با مطرح کردن وصیت نوری، اجداد وصایتی را عامل انتقال پیامبری به پیامبر اسلام(ص) معرفی کرده است (همان).

از این رو، در مقام بیان ادلهٔ شیعه بر امامت حضرت علی(ع)، با استناد به خویشاوندی و مواخات آن حضرت با پیامبر اسلام(ص) مدعی شده است: شیعیان معتقدند، حضرت علی(ع) به خاطر رابطهٔ خویشاوندی و مواخات با حضرت محمد(ص)، تنها فرد شایستهٔ خلافت است (همان: ۴۱).

در نقد ادعای نویسنده، تنها نقش وراثت (خویشاوندی، مواخات و خلقت نوری) و نگرش شیعه به آن در استدلال بر امامت حضرت علی(ع) بررسی شده است، و رابطهٔ اجداد وصایتی با پیامبر اسلام(ص) و ائمه(ع) در مقاله ای جداگانه بررسی شد.

نقد کلی

اشاره

در بررسی کلی ، با وجود درج مقاله در مجموعهٔ Shi'ism، نقدهایی جدی بر آن وارد می شود که به برخی از آن ها اشاره می شود.

۱. عدم تناسب عنوان با متن

عنوان از مشخصات اصلی مقاله است و باید با محتوای مقاله مرتبط بوده و معرّف آن باشد. با توجه به عنوان مقاله: « پیامبران و اجداد در احادیث شیعهٔ نخستین» به نظر می رسد، موضوع تحقیق چگونگی ارتباط پیامبران و اجداد آن ها باشد، اما چینش مطالب به گونه ای است که

ص: ۱۴۲

مباحث مربوط به ارتباط مذکور، جنبه ای مقدمه گونه برای بررسی مسئلهٔ امامت از دیدگاه شیعه دارد؛ به عبارت دیگر، با وجود این که عنوان، تداعی کنندهٔ ارتباط بین پیامبران و اجداد است، در عین حال تمرکز متن تحقیق بر بررسی دیدگاه شیعه در مسئله امامت و شباهت آن با وصایت بنی اسرائیلی، نحوهٔ ارتباط مواخات و خویشاوندیِ حضرت علی(ع) با جانشینی است؛ دو مسئله ای که ارتباطی با عنوان مقاله ندارد (همان: ۴۱۴۲).

۲. عدم جامعیت منابع تحقیق

تناسب بین منابع تحقیق و موضوع تحقیق امری است که محقق جهت اعتبار و اتقان پژوهش به آن توجهی ویژه دارد. با وجود اهمیت این مطلب، متأسفانه برخی از مستشرقان با نظر به رویکرد پژوهشی شان (تاریخی توصیفی) کمتر به آن توجه کرده اند. نویسندهٔ مقالهٔ «پیامبران و اجداد در احادیث شیعهٔ نخستین» در یکی از مهم ترین موضوعات اعتقادی شیعه (امامت)، نه تنها از منابع متقن و دست اول شیعه استفاده نکرده، بلکه بیشتر از منابع اهل-سنت بهره گرفته است(۱) ؛ از این رو، با توجه به حساسیت مذهبی اهل سنت به مسئله امامت و یک سونگری برخی علمای عامه در انتساب بعضی از عقاید به شیعه و عدم دقت لازم در جمع آوری احادیث، استفاده از منابع اهل سنت در این پژوهش، موجب ضعف تحقیق شده و میزان اعتماد به آن را کاهش می دهد.

نقد روشی

یکی از مسائل مهم و اساسی تحقیق دربارهٔ موضوعات یک علم، استفاده از روش یا روش های متناسب با آن علم است؛ در غیر این صورت، در تحلیل و نتیجه دچار مشکل می شویم.

«کلام» از جمله علوم اسلامی است که مورد توجه علمای برجستهٔ جهان اسلام است. هر چند متکلمان در بررسی مسائل کلامی، از اصول استنباطِ مختص به علم کلام بهره نگرفته اند، اما روش ایشان در بررسی مسائل کلامی با روش فقها در فقه شباهت دارد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۴۵).(۲)

۱- . بعضی از منابع اهل سنت که روبین در مقاله اش از آن استفاده کرده است (تاریخ طبری، ۶: ۸۵؛ ثعلبی: ۲۳؛ابن هشام، ۱: ۱۳۵؛ ابن سعد،۱: ۵۷؛ بخاری،۴: ۲۰۳؛ مسلم،۷: ۴۳؛ ابوداود، ۲: ۵۲۲ و...)

۲- . مباحث ادبی نظیر: بحث از وضع، استعمال، دلالت، حقیقت و مجاز و بحث از مفاهیم، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و بسیاری از مباحث حجیت.

ص: ۱۴۳

به طور کلی، در بررسی و استنباط مسائل کلامی از روش های عقلی، جدلی، نقلی و میان روشی استفاده می کنند، چه این که روشِ بحث را، اقتضای ذات موضوع تعیین می کنـد. بنابراین، در مسائل کلامی که جنبهٔ اثباتی جدلی دارند، نمی توان برخوردی تاریخی داشت؛ یعنی با وجود اسـتناد روبین به احادیث، اما نحوهٔ استنادش، گزارش گری است، نه ملاحظهٔ علمی متناسب با روش نقلیِ رایج در استفاده از منابع حدیثی (روبین، ۲۰۰۸: ۴۳ ۴۴؛ ۵۶۶۱).

در روش اسـتنباط نقلیِ مسائل اسـلامی، صـرف نقل روایات یا ترجمهٔ آن کفایت نمی کند، بلکه فهم دلالت متن نیز مهم و ضروری است؛ از این رو در مقـام تحقیق، علاـوه بر ضـرورت بررسـی دلالت متن مورد نظر، دلالت آن در سـنجش با سایر متونِ متناظر و هم خانواده نیز باید بررسـی شود؛ یعنی در اسـتنباط از آیات و روایات، باید همهٔ متون مرتبط با موضوع ملاحظه شده و از برآیند دلالتِ متون، نتیجه گیری شود (برنجکار،۱۳۹۱: ۴۶).

بنابراین، لازم است در نقل احادیث شیعه، علاوه بر روایات ناظر به مقایسهٔ بین ادیانیِ مسئلهٔ جانشینی، به روایات تحلیلی نیز استدلال شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ح۱و۳؛ فیض، ۱۴۰۶ق، ۲:۲۲؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۵۸۹، ح۱۵؛ مجلسی،۱۴۰۴ق،۲: ۲۹)؛ یعنی روایاتی که به شیوهٔ استدلال جدلی و عقلی، مسئله امامت را مورد بررسی قرار می-دهند.

اگر نویسـنده در باب امامت، مجموع روایات موجود در کتاب های حدیثی شـیعه را می نگریست، در بیان اسـتدلال شـیعه، به روش تـاریخی توصـیفی روی نمی آورد (روبیـن، ۲۰۰۸: ۵۶ ۵۷) و نیز در مسـئلهٔ جانشـینی، فقـط به روایـات نـاظر به تشـابه بین ادیانی(۱) تمسک نمی کرد (همان:۵۱۵۳). بنابراین، نمی توان روش نقلیِ نگارنده را علمی قلمداد کرد.

قابل ذکر است، از آن جا که مـدعیات نویسـنده مبتنی بر منابع نقلی است، لـذا در نقـد از «روش نقلی» اسـتفاده خواهـد شـد؛ البته بر خلاف روبین، به منابع روایيِ معتبر و اصیل شیعه و به آیات وراثت، استناد و استدلال خواهد شد.

نقد محتوایی

مفهوم شناسی

ارائـهٔ تعریـف از واژگـان اصـلی در هر تحقیـقِ موضـوع محور، ضـروری است. در این مقـاله، «وراثت»، «وصـایت»، «خلقت نوری» و «تابوت» واژه هایی محوری انـد؛ روبین، می بایست آن ها را از حیث لغت و اصـطلاح بررسـی می کرد. با وجود ضـرورت مـذکور، هیچ تعریفی از آن ها ارائه نشده

۱- . روبین در مقایسه بین ادیانی مسئله امامت و جانشینی، عنوان بنی اسرائیل و اهل بیت را جداگانه به صورت تطبیقی بررسی کرده است.

ص: ۱۴۴

است. عـدم تعریـف لغوی و اصـطلاحی موجب ضـعف مفهوم شناسـی و ابهـام در مقصود نویسـنده می شود، به طوری که روبین در استدلال بر مسئله ای کلامی، به وراثت مطرح در فقه استدلال کرده است. این خلط، ناشـی از عـدم تعریـف واژگـان محوری در تحقیق مذکور است. از این رو، در بحث امامتِ وراثتی، واژهٔ «وراثت» جهت مشخص شدن جایگاه و کاربرد آن در مباحث کلامی، بررسی می شود.

وراثت در لغت و اصطلاح

اشاره

«ارث» در لغت به معنای انتقال شـیء از شخصی به شخص دیگر است؛ البته انتقالی که بر اساس سبب یا نسب است؛ هم چنان که در کتاب های لغت نیز به همین معنا آمده است (فراهیدی،۱۴۱۰ق، ۸: ۲۳۴؛ مصطفوی،۱۳۶۰، ۱۳،۷۷)(۱)

بنـابراین، «ارث» بر اسـاس لغت حتی از نظر خلیـل که نتیجه یـا فایـدهٔ ارث را بیـان کرده، به معنـای «انتقـال شـیء» است (فراهیـدی، ۱۴۱۰ق، ۸ :۲۳۴). هرچنـد در حقیقت بودن آن در غیرمال اختلاف شده است، اما به خاطر کثرت اسـتعمال در این معنا در قرآن، بر حقیقت نیز حمل شده است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ۱۴: ۲۳).

اما «ارث» در اصـطلاح فقط در فقه مطرح شـده است، چه این که ارث، وارث و میراث موضوعاتی فقهی هسـتند. در اصـطلاح فقهی «ارث» به معنای اسـتحقاق شخصـی بر دارایی دیگری، به نَسَب یا سَبَب است (زین الـدین عاملی،۱۴۱۰ق ، ۸ :۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۷۰). از این رو، یکی از ارکـان وراثت، نسبت بین طرفین ارث است، و موجب انتقـال ارث به وارث می شود. بنا بر دیـدگاه فقهای شیعه هریـک از طبقـات ارث به انـدازهٔ سـهمشان، ارث می-برنـد؛ یعنی مورث نمی توانـد بـا انتقال ارث به بعضـی از وراث، بقیه را محروم کند. بنابراین، همان گونه که بعداً خواهد آمد، آنچه در احادیث کلامی از وراثت بحث شده است، همان معنای لغوی، یعنی صرف انتقال مال یا مقام بدون ملاحظهٔ رابطهٔ طرفین بوده و دلیل انتقال نیز شایستگیِ فرد دریافت کننده است.

بعـد از مفهوم شناسـی واژهٔ «وراثت» و بیـان تعریف لغوی و اصـطلاحی آن، ادعـای نویسـنده در انتساب به شـیعه در اعتقاد به امامت وراثتی با ملاحظهٔ خویشاوندی، مواخات و خلقت نوری مطرح شده در مقاله، بررسـی و نقد می شود. از این رو، اصل امامت وراثتی بنا بر دیدگاه شیعه تحت عناوین ذیل، تحلیل و بررررسی می شود:

۱. وراثت در برداشت فقهی.

۱- «ورث: کلمه واحـده هی الـورث. و المیراث أصـله الواو، و هو أن یکون الشـی ء لقوم ثمّ یصـیر الی آخرین بنسب أو سـبب» (ابن فارس، ۱۳۸۷).

ص: ۱۴۵

۲. وراثت ژنتیکی.

۳. وراثت مواخاتی.

۱. وراثت در برداشت فقهی

اشاره

در این بخش، برداشت فقهیِ روبین از وراثت، از سه منظر فقه، قرآن و روایت مورد مداقه قرار می گیرد، تا دیدگاه کلامی شیعه در مسئلهٔ نقش وراثت در امامت ائمه(ع) آشکار شود.

الف) وراثت در فقه

با ملاحظهٔ بحث مفهوم شناسیِ ارث، آنچه در روایات مربوط به ارث حضرت علی (ع) آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ق ،۱: ۵۵۵)، صرف انتقال علوم و سایر امور از پیامبر(ص) به علی (ع) است، وگرنه بنا بر ارث فقهی، علی(ع) هیچ حقی در میراث پیامبر(ص) نداشت، زیرا دارای نسبتی که منجر به ارث فقهی می شد، نبود؛ برخلاف ادعای مؤلف که اعتقاد به جانشینی علی(ع) به خاطر ارث فقهی «مواخات و خویشاوندی» را به شیعه منتسب کرده است (روبین، ۲۰۰۸: ۴۱۴۲).

شهید مطهری با استناد به روایت: «انَّ الْامامَهَ هِیَ مَنْزِلَهُ الْانْبِیاءِ وَ ارْثُ الْاوْصِیاء» (۱) (مطهری، بی تا، ۱: ۲۸۳) معتقد است:

امامت، امر ی وراثتی است؛ البته به این معنا که استعداد آن از نسلی به نسل بعد منتقل شده است، نه وراثت قانونی.

علاوه بر این، مطرح نشدن جانشینیِ موروثی در کتب کلامی شیعه که بیان گر عقاید شیعه هستند و انتساب آن به بنی عباس (سید مرتضی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۲۱) شاهد دیگری بر عدم استدلال شیعه به وراثت در اثبات و انحصار امامت ِحضرت علی(ع) است.

با توجه به گستردگی استناد مؤلف به منابع اهل سنت و هم چنین ارتباط مستشرقان با مراکز علمی آن ها، ممکن است، انتساب امامت موروثی به شیعه، متأثر از نظریات تاریخی و کلامی بعضی از علمای اهل سنت باشد که در آثار خود به شیعه نسبت داده اند (بغدادی،۱۴۰۱ق : ۲۸۵؛ ندوی،۱۴۱۰ق: ۱۲۱۳)، وگرنه علیرغم ذکر شدن روایات مواخات در احادیث کلامی شیعه، متکلمان شیعه، از آن به عنوان دلیل بر امامت استناد نکرده اند.(۲) (سید مرتضی،۱۴۰۱ق ، ۳: ۸۱؛ فیض، ۱۴۲۵ق : ۲۹۷، فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق،۸۷؛ طوسی، ۱۴۰۶ق،۳: ۳۱۶)، بلکه بعضی از آن ها، مواخات را به عنوان فضیلت حضرت علی(ع) (سید مرتضی،۱۴۰۴ق، ۳: ۸۱) برای جانشینی

۱- . امامت از منازل انبیا و ارث اوصیاست.

۲- . در بیان ادله امامت به مواخات به عنوان دلیل در این آثار کلامی استناد نشده است.

ص: ۱۴۶

پیامبر (ص) در برابر فضایل ساختگی دیگران مطرح کرده اند. علامه حلی در بررسی ادلهٔ فرق اسلامی با نسبت دادن اندیشهٔ امامت موروثی به عباسیان، اعتقاد به وجوب نص بر امام را از اعتقادات شیعه برشمرده است (حلی،۱۴۱۳ق: ۱۸۷).

بنا بر مطالب گفته شده، مطرح شدن وراثت در روایات شیعی، تنها می تواند شاهدی بر انتقال فضایل از نسلی به نسل دیگر و نشانه ای برای امام باشد، تا حقانیت خود را ثابت کند، نه دلیلی بر اعتقاد شیعه به امامت موروثی بر مبنای کلام و فقه. بنابراین تنها دلیل شیعه بر امامت استناد نص است و روایات مورد اشاره نیز تعابیر گوناگون از دلیل بر امامتِ شخص برگزیده از سوی خداست.

ب) وراثت در قرآن

بررسی وراثت از منظر قرآن و دیدگاه مفسران می تواند شاهدی بر دلالت روایات دالّ بر میراث پیامبری باشد. بعضی از مفسران، در تفسیر برخی از آیات قرآن (مریم: ۶) گفته اند:

هر چند در سلسلهٔ پیامبران بحث ارث و میراث مطرح است، اما میراث پیامبران، نبوت و پیامبری نیست، بلکه مانند سایر انسان ها، مال و منال و ملک را به ارث می گذارند، زیرا علم در گرو تعلیم و تعلم، و یا موهبت الهی است که به بعضی از انسان ها عنایت می شود. نبوت نیز تابع مصلحت است نه نسبت، تا از طریق ارث به نسل بعدی انتقال داده شود (طوسی، بی تا، ۷: ۱۰۶؛ طبرسی،۱۳۶۰، ۶: ۷۷۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۸: ۱۴: ۱۵)

بنابراین، ارثی نبودن نبوت و علم، شاهدی بر موروثی نبودن امامت است، زیرا امامت نیز تابع شرایط و مصلحت است نه نسبت، تا از طریق قرابت به ارث برده شود.

هم چنین شیخ مفید معتقد است:

تعبیر ایراث کتاب در (ثم اورثنا الکتاب) (فاطر:۳۲) ارث رایج در عرف (تملیک اعیان فرد بعد از مردنش) نیست، بلکه از باب تشبیه و استعاره، وارثان را در مقام حاکمانی می داند که کتاب نزد آنان امانت است و حفاظتش را بر عهده دارند (راد، ۱۳۹۰: ۲۴۰).

با بهره مندی از تفسیر مفسران مزبور، روایات دالّ بر ارث پیامبران (صفار،۱۴۰۴ق،۱: ۱۲۰؛ کلینی، ۱۴۲۹ق،۱: ۵۵۵) را می توان بر صِرف انتقال علم پیامبری به اوصیای آن ها، حمل کرد، نه ارث معمول در فقه که تابع شرایط خاصی است.

ج) وراثت در روایات

اشاره

برای تحلیل روایات مربوط به ارث ائمه(ع)، که در بعضی از ابواب کتاب های حدیثی مطرح شده، لازم است مجموع روایات بررسی شود.

ص: ۱۴۷

روایات وارده از چهار جهت: متعلق ارث، وارث، رابطهٔ فی مابین و مورث قابل بررسی است.

در روایـات ارث پیامبری، از علم (کلینی، ۱۴۲۹ق،۱: ۵۵۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۱۸، ح۲ و۴)، اقامهٔ دین (کلینی، ۱۴۲۹ق،۱: ۵۵۵)، علم التوراه و الانجیل و تبیان ما فی الالواح (کلینی، ۱۴۲۹ق،۱: ۵۵۸، ح۳؛ صفار،۱۴۰۴ق،۱: ۱۳۸، ح۱۵)، صحف ابراهیم و الواح موسی (کلینی، ۱۴۲۹ق،۱: ۵۵۹، ح۴؛ صفار، ۱۴۰۴ق،۱: ۱۳۵، ح۱و۲؛۳۲۴، ح۱)، زبور و کتب نازل شده (کلینی، ۱۴۲۹ق،۱: ۵۶۰، ح۶؛ صفار،۱۴۰۴ق، ۱: ۱۳۶، ح۵) و قرآن (کلینی، ۱۴۲۹ق،۱: ۵۶۲، ح۷؛ صفار،۱۴۰۴ق، ۱: ۴۷، ح۱) به عنوان متعلقِ ارث یاد شده است.

هم چنین از ائمه و اوصیای پیامبران الهی به عنوان وارثان پیامبران و اوصیای قبلی نام برده شده (کلینی،۱۴۲۹ق،۱: ۵۵۷، ح۱) .

نکتهٔ مهم دیگر این که، علاوه بر رابطهٔ موروثی بین پیامبران، اوصیا و ائمه، خداوند نیز به عنوان مورّث (کلینی ،۱۴۲۹ق،۱: ۵۶۲، ح۷؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۷، ح۱) معرفی شده است.

تحلیل روایات

با توجه به انتساب ارث به ائمه و اوصیا در روایات (منابع ذکر شده از کافی و بصائر در این بخش)، به نظر می رسد رابطهٔ طرفین، رابطه ای حقوقی است نه حقیقی؛ در حالی که در ارث، رابطهٔ حقیقی شرط است؛ یعنی بر اساس یکی از روابط چندگانه در ارث، عنوان وارث بر شخص صدق می کند.

بنابراین با ملاحظهٔ متعلق ارث، که به طور کلی جنبهٔ ربّانی دارد و خداوند آن ها را در اختیار افرادی خاص قرار داده است، میراث پیامبران مربوط به شخصیت حقوقی شان است و پیامبران فقط پذیرنده و انتقال دهندهٔ آن هستند؛ لذا بدون اذن الهی حقّ تصرف در آن را ندارند.

هم چنین تعیین افراد خاصی از خانوادهٔ پیامبران برای دریافت ارث، و اعلام آن پیش از رحلت پیامبران، قرینه ای است بر این که ارث پیامبری، غیر از ارث مطرح در فقه و عرف است، وگرنه، نه متعلق ارث خاص بود و نه وارث.

مطرح شدن خداوند به عنوان مورّث در کنار پیامبران، شاهد دیگری بر تفاوت ارث پیامبری با ارث عرفی و فقهی است، هم چنان که دریافت ارث، نشانه و علامتِ جانشینی اوصیا و ائمه است. بنابراین ارث، موجب رسیدن به مقام امامت نمی شود، تا دلیل بر آن باشد.

و سرانجام، برخلاف ارث پیامبری، انتقال ارث بر اساس وراثت رایج در فقه و عرف، بعد از مرگ مورّث است. این تفاوت خود قرینه ای است بر مأموریت پیامبران در انتقال میراث پیامبری به شخص تعیین شده از سوی خداوند.

ص: ۱۴۸

۲. وراثت ژنتیکی

یکی از مباحث مطرح شده در مقاله، تشبیه قول به وراثت ائمه از دیدگاه شیعه، به وراثت از نظر جاهلیت عربِ پیش از اسلام است (ارث بردن ویژگی جسمانی). روبین با این تشبیه در صدد القای تأثیرپذیری شیعیان، از عقاید عرب قبل از اسلام است:

این نظریـهٔ افترا آمیز با نظریات عرب قبل از اسـلام مطابقت دارد، و گلـدزیهر آن را به الحاد و شـرک عربِ جاهلی تشبیه کرد. دقیقاً همان طوری که اعراب، ارث بردن مشـخصات جسـمانی را مسلّم دانسـتند، شـیعیان نیز قائلند، صفات اخلاقی، فضایل و عیوب نیز از اجداد به ارث برده می شود (روبین،۲۰۰۸: ۴۳).

پیش از بررسی ارتباط وراثت با تأثیر ژنتیکی نسل قبل بر نسل بعد، ضروری است منشأ و منبع باورهای شیعی بررسی شود.

پر واضـح است که این باورهـا مبتنی بر آیـات و روایـات است؛ البته معیـار قبول یـا ردّ روایات، مطابقت یا عـدم مطابقت آن با قرآن است (کلینی، ۱۴۲۹ق ،۱: ۶۹).

با توجه به فرض مطرح شده دربارهٔ منشأ باورهای شیعه، ابتدا لازم است تأثیرپذیری قرآن و پیامبر از فرهنگ زمانه، بررسی شود.

علی رغـم مطرح شـدن تـأثیر پـذیری قرآن از فرهنـگ زمـانه توسـط بعضـی از مفسـران عـامه (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱: بقره: ۲۵۷؛ زمخشری۱۴۰۷ق ،۱: ۳۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ذیل آیـهٔ مذکور) برخی از مفسـران شـیعه، آن را رد کرده اند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ۱۷: ۶۰۵).(۱)

صرف نظر از دیـدگاه مفسـران فریقین، برخورد قرآن بـا فرهنـگ زمـانه، انتقـادی (بقره:۱۷۰)، انکـاری (آل عمران: ۶۴؛ بقره:۲۲۲)، اصلاحی (بقره: ۲۳۴؛ انفال: ۳۵) و تأییدی (نساء: ۴؛ توبه: ۳) بوده است.

فرضیـهٔ تعامل چهارگانـهٔ قرآن کریم با فرهنگ زمانه، مؤیـد این نکته است که تعامل مـذکور را سیرهٔ عقلا نیز تأییـد می-کنـد، زیرا عقلاـ در مواجهه بـا پدیـده هـای اعتقـادی، اجتمـاعی، فرهنگی و اقتصـادیِ جامعه ای، آن ها را بر اساس مبانی خود ارزیابی کرده و معمولاًـ به یکی از روش های مزبور با آن برخورد می کننـد؛ هرچنـد ممکن است یکی از شـیوه ها جنبـهٔ غالبی داشـته باشـد. کسـی مدعی نشده است مواجههٔ عقلا با مسائل اجتماعی به منزلهٔ تأثیرپذیری است، بلکه ارزیابی سـره از ناسـره است که لازمهٔ حضور مؤثر پیامبران و سایر مصلحان در جوامع بشری است.

علاوه بر این، تأثیر گذاری بنیادین قرآن کریم، بر هنجارهای عرفی، اجتماعی، سیاسـی و اعتقادی از مسـلمات تاریخ اسـلام است که منجر به ایجاد تمدنی با اصول معرفتی و الگوهای رفتاری نو گردید.

۱- . فصلت: ۴۲؛ حجر: ۹.

ص: ۱۴۹

بعد از نفی تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، وراثت از منظر قرآن به عنوان منشأ باور شیعی، بررسی می شود. قرآن کریم در آیات ۲۶ و ۲۷ سورهٔ «نوح»، به مسئله انتقال وراثتی فضایل و رذایل اخلاقی از نسلی به نسل بعد اشاره می-کند:

«و قال نوح رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیاراً * إنک إن تذرهم یضلوا عبادك و لا یلدوا إلا فاجراً کفاراً»؛ نوح گفت: پروردگارا! هیچ یک از کافران را روی زمین باقی نگذار، چراکه اگر آن ها را باقی گذاری، بندگانت را گمراه کنند و جز نسلی فاجر و کافر به وجود نمی آورند.

شاهد بر مدعا، آیهٔ ۲۷ است که حضرت نوح(ع) در استدلال بر دعایش، به تولد کافر از کافر اشاره می کند، و «کفر» نیز از ویژگی های شخصیتی فرد است؛ بنابراین، آیه بیان گر تاثیر وراثتی کفر، از نسلی به نسل دیگر است. البته وراثت تنها علت گرایش به کفر نیست، بلکه یکی از عوامل گرایش به کفر قلمداد می شود.

انتقال وراثتیِ خصوصیات معنوی، به کفر اختصاص ندارد، بلکه ایمان نیز از نسلی به نسل دیگر ارث برده می شود. البته همان گونه که گفته شد، وراثت تنها علت انتقال فضایل و رذایل نیست، زیرا در این صورت، هر کسی محکوم به شخصیت معنوی نسل پیش از خود می شود؛ امری که با عنصر انتخاب و اختیار تنافی دارد؛ یعنی خداوند جهت مسئولیت پذیری و تلاش، به انسان اختیار و انتخاب داده است تا سرنوشتش را علی رغم برخورداری از وراثت مطلوب یا نامطلوب رقم بزند. از این رو، بعضی از نسل پیامبران شقی گشته اند و بعضی از نسل کافران سعید (انسان: ۳؛ طباطبائی، ۱۳۷۸،۲: ۱۲۳؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۱۵۵).

علاوه بر این، اعتقاد به خلقت نوری ائمهٔ شیعه، منشأ روایی داشته و متأثر از باورهای جامعهٔ عرب نبوده است، زیرا پیامبر خدا(ص) این مسئله را مطرح کرده (طوسی،۱۴۱۴ ق: ۶۵۵؛ طبرسی،۱۳۶۰، ۲: ۱۲۹) و این خود از دو صورت خارج نیست؛ پیامبر یا از شخص دیگری دریافت کرده و یا آن که خداوند به او خبر داده است.

فرض اول، یعنی یاد گرفتن از شخص دیگر، خلاف مسلمات اعتقادی شیعه (مطهری، بی تا، ۳: ۲۸۰) و مسلمات تاریخ اسلام است (همان). و بنا بر فرض دوم، اعتقاد شیعه متأثر از باور جامعهٔ عرب آن روز نیست، بلکه ناشی از اخبار خلقت نوری (کلینی ،۱۴۲۹ق، ۱: ۳۸۹) است که از پیامبر یا ائمه (ع) به آن ها رسیده است.

بنابراین، اعتقاد شیعه به انتقال وراثت ائمه، منشأ قرآنی و روایی داشته و متأثر از فرهنگ عرب جاهلی نیست؛ یعنی پیامبر اسلام(ص) و ائمه(ع) در اثر الهام از قرآن و ارتباط با عالم غیب، به

ص: ۱۵۰

شناختی از قوانین تکوینی دست یافته اند که بیان گر چگونگی ارتباط نسل ها با یکدیگر بوده است. چنین شناختی علاوه بر دلالت بر جامعیت علم پیامبر خدا(ص) و ائمه(ع)، شاهدی بر مرتبط نبودن باور خرافی جاهلیت عرب با عقاید مبتنی بر قرآن و روایتِ شیعه است.

بعد از بررسی کلی مسئلهٔ وراثت از دیدگاه شیعه، به ارتباط ژنتیکی حضرت علی(ع) با پیامبر اسلام(ص) اشاره می-کنیم. بر اساس روایاتی که اشتراک وجودی پیامبر اسلام (ص) و ائمه(ع) را مطرح کرده اند، ارتباط ژنتیکی حضرت علی(ع) و پیامبر اسلام (ص) با نظریهٔ خلقت نوری بیان شده است. بر اساس این نظریه، نوری که پیش از خلقت حضرت آدم (ع) خلق شده بود، از طریق نسل های گذشته به حضرت عبدالمطلب رسیده و در این انتقال به دو جزء نوری مساوی تقسیم شده است؛ از این رو، در روایت آمده است: «انا و علی من شجرهٔ واحده و سایر الناس من شجره شتی» (کلینی، ۱۴۲۹ق ،۸: ۷۱۸)؛ در حقیقت، تعبیر ارتباط ژنتیکی نوعی تسامح در تعبیر است، وگرنه عینیت خلقت نوری با ارتباط ژنتیکی میان حضرت علی(ع) و پیامبر اسلام(ص) به پژوهش بیشتری نیاز دارد که در این تحقیق نمی گنجد.

۳. وراثت مواخاتی

اشاره

یکی از موضوعات مطرح شده، مواخات و تأثیر سیاسی اجتماعی آن است. روبین بدون بررسی فلسفهٔ مواخات و تأثیر آن در جامعهٔ قبیله ای عرب، آورده است:

بر اساس دیدگاه شیعه، حضرت علی(ع) نه تنها به خاطر فضیلت توافقی(برادری)، بلکه به خاطر خویشاوندیِ آینده با حضرت محمد(ص) جانشین پیامبر(ص) شده است؛ یعنی او هم مطابق اصل قدیمی «ارث بردن خانوادگی» و هم بر اساس اصل جدید «ارث بردن برادری» از حضرت محمد(ص) ارث می برد (روبین،۲۰۰۸: ۴۱).

مسئله مواخات از دو جنبهٔ «اجتماعی» و «حقوقی» قابل بررسی است.

جنبه اجتماعی

در بررسی چراییِ ایجاد مواخات و برادری در روزهای آغازین ظهور اسلام از بعد اجتماعی، لازم است به فرهنگ و آداب قبیله ای و خانواده ای توجه شود، زیرا روابط اجتماعی آن روز بر اساس ساختار قبیله ای رقم خورده بود.

یکی از اصول اساسی حاکم بر روابط قبیله ای جزیره العرب، حمایت اعضای قبیله از یکدیگر و یا حمایت قبایل هم-پیمان از یکدیگر بوده است، به طوری که در سایهٔ همین رفتار، یکی از تلخ ترین رویدادهای تاریخ بشر، یعنی جنگ ۱۲۰ سالهٔ اوس و خزرج رقم خورد.

ص: ۱۵۱

در چنین شرایطی اسلام ظهور کرد و این دینِ نوظهور نیازمند حمایت مردمی بود. تحقق حمایت مردمی با اخلاق قبیله ای غیرممکن به نظر می رسید؛ از این رو، پیامبر اسلام (ص) با استفاده از روحیهٔ حمایت قبیله ای و با ایجاد باوری نو بر اساس رابطهٔ دینی، نظام اجتماعی جدیدی را رقم زد تا بر اساس آن، برادران دینی از یکدیگر حمایت کنند.

علامه طباطبائی ذیل آیهٔ ۷۲ سورهٔ انفال(۱) نتیجهٔ رابطهٔ دینیِ ایجاد شده به دست پیامبر را، حمایت همه جانبهٔ نومسلمانان از یکدیگر می داند، نه فقط ارث بردن از یکدیگر:

خداوند بر اساس این آیه، میان این دو طایفه ولایت برقرار کرده و فرموده: «أُولئِکَ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ». این ولایت، معنایی است اعم از ولایت میراث، ولایت نصرت و ولایت امن. و دلیل همهٔ این ها اطلاق در آیه است، و هیچ قرینه ای دالّ بر انصراف اطلاق ولایت به ولایت ارث وجود ندارد تا ادعا شود شاهدی بر ولایت ارثی است که رسول خدا(ص) به وسیلهٔ عقد برداری میان مهاجرین و انصار اجرا کرد و بعدها نسخ شد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ۹: ۱۸۹).

بنابراین، در سال های نخست ظهور اسلام، در پرتو اخوت ایجاد شده، برادری دینی جای برادری قبیله ای را گرفت و پیامبر توانست با این تاکتیک اجتماعی، به طور غیرمستقیم تعصبات قومی قبیله ای را مدیریت کند و جامعه ای واحد را حول محور دین رقم زند؛ در نتیجه، فلسفهٔ مواخات، مدیریت حمایت قبیله ای در راستای تحقق وحدت و هم دلی در بین مسلمانان بوده است، نه مطرح کردن جانشینی ائمهٔ شیعه؛ از این رو، بعد از مدت کوتاهی نسخ شد.

بنابراین، هرچند برادری علی (ع) با پیامبر(ص) یکی از بارزترین مسائل در معارف شیعی است و پیامبر(ص) در مناسبت های گوناگون با تعابیر مختلف بیان فرمودند، اما دلیل بر امامت نبوده، بلکه فضیلتی است که تنها علی(ع) شایستهٔ آن بود.

جنبه حقوقی

اشاره

دین اسلام مانند سایر ادیان الهی مجموعه ای از اعتقادات، اخلاقیات و حقوق است، و این حقوق دربارهٔ عرف حاکم بر جامعه، رویکرد تأییدی و یا تأسیسی داشته است. ارث بردن نَسَبی،

۱- «إِنَّ الَّذِینَ ءَامَنُواْ وَ هَاجَرُواْ وَ جَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنفُسِهِمْ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ الَّذِینَ ءَاوَواْ وَّ نَصَرُواْ أُوْلَئکَ بَعْضُهُمْ أَوْلِیَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِینَ ءَامَنُواْ وَ لَمْ یهُاجِرُواْ مَا لَکمُ مِّن وَلَیَتهِم مِّن شىَ‏ْءٍ حَتىَ یهُاجِرُواْ وَ إِنِ اسْتَنصَرُوکُمْ فِی الدِّینِ فَعَلَیْکُمُ النَّصْرُ إِلا عَلىَ قَوْمِ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنهَُم مِّیثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ؛ کسانی که ایمان آوردند و هجرت کردند و با اموال و جان های خود در راه خدا جهاد کردند، و آن ها که پناه دادند و یاری کردند، آن ها یاران یکدیگرند و آن ها که ایمان آوردند و مهاجرت نکردند، هیچ گونه ولایت [دوستی و تعهدی] در برابر آن ها ندارید تا هجرت کنند! و (تنها) اگر در (حفظ) دین (خود) از شما یاری طلبند، بر شماست که آن ها را یاری کنید، جز بر ضدّ گروهی که میان شما و آن ها، پیمان (ترک مخاصمه) است و خداوند به آنچه عمل می کنید، بیناست.»

ص: ۱۵۲

یکی از قوانین رایج در عرف عرب آن روز در حوزهٔ حقوق خانوادگی بوده است. اسلام با وجود پذیرش قانون کلی ارث، جزئیات آن را تغییر داد.

در بحث از مواخات دو مسئله باید بررسی شود:

۱. دلالت روایات مواخات بر ارث.

۲. دلالت ارث مواخاتی بر امامت ائمهٔ شیعه.

۱. دلالت روایات مواخات بر ارث

بعضی از مفسران (طبرسی،۱۰:۲۷۰،۱۳۶۰؛ طباطبائی، ۱۳۷۸،۹: ۱۸۸؛ فیض، ۱۴۰۶ق: ۳۱۵) با حمل آیهٔ ۷۲ سورهٔ «انفال» بر مسئله مواخات، قائل شدند مواخات موجب ارث بردن برادران دینی از یکدیگر شده بود.

با وجود قول بعضی از مفسران به دلالت آیهٔ مذکور بر میراث مواخاتی، ظاهر آیه بر آن دلالت ندارد، هم چنان که علامه طباطبائی در تفسیرش به این نکته اشاره کرده است (همان)؛ علاوه بر این، روایاتِ بیان کنندهٔ این واقعهٔ تاریخی(۱) نیز بر ارث بردن دلالت نمی کنند.

البته فیض در تفسیر صافی ذیل آیهٔ ۷۲ سورهٔ «انفال» دربارهٔ ارث بردن مواخاتی به حدیثی از امام باقر(ع) استناد کرد. و بعضی از کتاب های تاریخی (آیتی، ۱۳۸۶: ۲۱۱) نیز ارث بردن را گزارش کرده اند.

بنابراین، علی رغم عدم دلالت ظاهر آیهٔ مذکور بر ارث بردن مواخاتی، اما لازمهٔ جمع بین دو دسته از روایات، ارث بردن موقت بر اثر عقد اخوت است، هم چنان که شهید مطهری به ارث بردن موقتی (مدتی که مسلمانان در مضیقه بودند) اشاره کرده است (مطهری، بی تا، ۶: ۳۳۸).

۲. دلالت ارث مواخاتی بر امامت ائمهٔ شیعه

بعد از بررسی تحقق ارث مواخاتی بین مهاجران و انصار، چگونگی ارتباط این رویداد تاریخی با مسئله امامت از دیدگاه شیعه باید بررسی شود. در تحلیل این مسئله لازم است به چند نکته توجه گردد:

۱. فقهی و موقت بودن ارث مواخاتی بین مهاجران و انصار، دو ویژگی است که مانع دلالتش بر امامت می-شود، زیرا امامت مسئله ای کلامی است. هم چنان که ضرورت و مصلحت آن، پیش و پس از مطرح شدن ضرورت و مصلحت مواخات وجود داشته است و ادلهٔ عقلی و نقلیِ مطرح در کتب کلامی و حدیثی به آن پرداخته اند؛ از این رو، متکلمان شیعی برای اثبات امامت به ادلهٔ مواخات استدلال نکرده اند (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۳: ۸۱)،

۱- . «تاخُوا فی الله اخوین اخوین» (محمدبن اسحاق، سیره النبی، ۱۱۹).

ص: ۱۵۳

بلکه از آن به عنوان یکی از فضایل برجستهٔ حضرت علی(ع) نام برده اند (حلی،۱۴۱۳ق: ۳۹۲؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۳: ۸۱).

۲. وراثت تابع شرایط خاص از جمله تساوی وارثان در ارث است. لازمهٔ تساوی در ارث شرکت تمام وارثان در آن است که اقتضای ذاتی امامت (لاینال عهدی الظالمین) آن را در مسئله امامت نفی می کند.

۳. با نگاه تاریخی به مسئله امامت به نظر می رسد، علی (ع) در مقام احتجاج با مخالفان برای اثبات شایستگی-اش برای امامت، به مسئله مواخات استناد کرده است. و استناد در مقام جدل بر مبنای خصم، جنبهٔ اسکاتی دارد نه جنبهٔ استدلالی.

۴. ادلهٔ اثبات امامت باید عام باشد، نه مختص به یک امام. از آن جا که مواخات تنها مختص علی(ع) است، نمی تواند دلیل بر امامت باشد، بلکه تنها شاهدی است بر فضیلت علی (ع) بر سایر مدعیان جانشینی پیامبر(ص).

صرف نظر از ملاحظات مطرح شده که شاهدی بر عدم دلالت مواخات موروثی بر امامت ائمه شیعه است ، شایان ذکر است، با وجود پذیرش اصل مواخات موروثی در حوزهٔ فقه، اما بسیاری از روایاتی مواخات، جنبهٔ کلامی دارد؛ یعنی هیچ ارتباطی با وراثت فقهی ندارد (طبرسی،۱۳۶۰، ۲:۷۶، کلینی، ۱۴۲۹ق،۱: ۵۰۲)، زیرا رویکردِ روایات، ناظر به اتمام حجت پیامبر(ص) در موضوع جانشینی است، که جنبهٔ کلامی دارد؛ از این رو، اخوت مطرح در این دسته از روایات بر مواخات موروثی دلالت ندارد تا آن که برای جانشینی ائمه به چنین وراثتی استدلال شود.

نتایج

بحث از امامت در هر دوره ای از مباحث مهم، پویا و چالش برانگیز است و معمولاً از منظر های متفاوت ملاحظه و بررسی می شود.

۱. در بررسی و نقد انجام شده، با وجود نو و بی سابقه بودن بحث از امامت موروثی، تلاش شده است، تحلیلی جامع از اعتقاد شیعه به مسئله امامت ارائه شود. در این تحقیق، مسئله مذکور از منظر فقه، تفسیر، کلام و روایت بررسی شده است.

۲. روایات مربوط به بحث وراثت نیز بیان گر احتجاج اهل بیت (ع)، به خصوص حضرت علی (ع) با خصم بنا بر مبنای عرفِ غالب است؛ یعنی اگر قرابت که مواخات یکی از نشانه های آن است، شرط است، قرابت ما به پیامبر(ص) نزدیک تر است.

۳. شاهد دیگر بر فقهی نبودن وراثت در روایات، نوع رابطهٔ بعضی از پیامبران با اوصیایشان است، زیرا از سنخ رابطهٔ نَسبی و یا سببیِ مطرح در باب ارث نبوده است تا موجب ارث بردن شود؛ مثل رابطهٔ شعیب و موسی، موسی و یوشع بن نون، حضرت علی (ع) با پیامبر خدا(ص) و... .

ص: ۱۵۴

۴. صرف نظر از ادلهٔ شیعه در اثبات امامت ائمه(ع)، نتیجهٔ بررسی آیات و روایات مربوط به امامت این است که وراثت مطرح شده در منظومهٔ اعتقادی شیعه، صرف انتقال مقام امامت و لوازم آن، نظیر: علم، کتاب و... به کسانی است که خداوند از باب حکمت و مصلحت، آن ها را حجت قرار داده است؛ به عبارت دیگر، با توجه به این که خداوند از حال بندگانش کاملاً آگاه است و ظرفیت آن ها را در پذیرش و اجرای امور بهتر می شناسد، عده ای از بندگانش را به پیامبری و جانشین پیامبری انتخاب می کند؛ هم چنان که در قرآن به آن اشاره شده است:

«الله اعلم حیث یجعل رسالته»؛ خداوند می داند رسالتش را کجا قرار دهد (انعام: ۱۲۴).

اما تعابیر وراثت، وصایت، امامت و... بیان گر جایگاه امامت و مصداق تعیین شده از سوی خداوند و نحوهٔ ارتباط او با پیامبر یا وصیّ پیشین است، و بار معنایی خاصی را افاده نمی کند؛ مثلاً وقتی پیامبر اسلام به [حضرت] علی(ع) می گوید: «انت وارثی»، بعضی از اصحاب می پرسند: چه چیزی را به ارث می برد؟ (ظاهراً در ذهن آن ها نیز وراثت فقهی بوده است.) می فرماید: کتاب و سنت پیامبرانِ پیشین را. پاسخ پیامبر بیان گر واسطه بودن او در انتقال میراث پیامبران گذشته به نسل بعد است، زیرا کتاب و سنت همان حقایق معارف و احکام است و قابل تملک نیست تا وراثت مصطلح فقهی باشد، بلکه جنبهٔ تعلیمی دارد که گاهی در رابطهٔ پیامبران و اوصیایشان جنبهٔ اشراقی دارد.

منابع

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. آیتی، محمد ابراهیم، (۱۳۱۶)، قم، دارالفکر، چاپ اول.

۳. ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن علی بن محمد الجزری، (۱۳۵۱ق)، اسدالغابه فی معرفه الصحابه، بیروت، دارالشعب.

۴. ابن فارس بن زکریا، ابی الحسین احمد، (۱۳۸۷)، ترتیب مقاییس اللغه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (بی تا)، الفهرست، بی جا، مکتبه الاسدی و مکتبه الجعفری التبریزی.

۶. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، بی جا، النشرات الاسلامیه.

۷. الندوی، ابی الحسن علی الحسنی، (۱۴۱۰ق)، صورتان متضادتان عند اهل السنه و الشیعه الامامیه، جده، دار البشیر.

۸. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم، (۱۴۲۸ق)، الجامع الصحیح، بیروت، دار البشائر.

۹. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام، قم، مؤسسه دار الحدیث.

۱۰. بغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر، (۱۴۰۱ق)، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت، دار احیا التراث العربی.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن)، قم، اسراء.

۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۱۰۴ق)، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البیت(ع).

ص: ۱۵۵

۱۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق:حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۵. راد، علی، (۱۳۹۰)، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران، سخن.

۱۶. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء تراث العربی.

۱۷. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی.

۱۸. سیدمرتضی، علی بن حسین بن موسی، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تهران، مؤسسه الصادق، چاپ دوم.

۱۹. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۲۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، ملل و نحل، قم، الشریف الرضی.

۲۱. شهید ثانی، زین ا لدین بن علی بن احمد عاملی، (۱۴۱۰ق)، الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، قم، کتاب فروشی داوری.

۲۲. شیخ صدوق، محمدبن بابویه، (۱۳۷۶)، الامالی، تهران، کتابچی.

۲۳. صفار، محمدبن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۲۴. طباطبائی، سیدمحمد حسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم،دفتر انتشارات جامعه مدرسین.

۲۵. ، (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم، دفتر نشر اسلامی.

۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه: گروه مترجمان، بی جا، فراهانی.

۲۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، الرسائل العشر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۸. ، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاضواء.

۲۹. ، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء تراث العربی.

۳۰. ، (بی تا)، الفهرست (اختیار معرفه الرجال)، بیروت، داراحیاء تراث العربی.

۳۱. عبداللهی خوروش، حسین، (۱۳۶۲)، فرهنگ اسلام شناسان خارجی، بی جا، گل افشان.

۳۲. عسقلانی، احمدبن علی بن حجر، (۱۴۲۸ق)، الاصابه فی تمییز الصحابه، بیروت، داراحیاء التراث العربی .

۳۳. فاضل مقداد سیوری، مقداد بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، بی جا، مجمع البحوث الاسلامی.

۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، قم، هجرت.

۳۵. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین.

۳۶. ، (۱۴۲۵ق)، الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام ، بی جا، دار اللوح المحفوظ.

۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم، دار الحدیث .

۳۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه، بیروت،داراحیاء تراث العربی.

۳۹. ، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۴۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۴۱. مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

۴۲. نجاشی، احمدبن علی، (۱۳۷۴)، رجال نجاشی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۴۳. هاینزهالم، (۱۳۸۵)، تشیع، ترجمه: محمدتقی اکبری، قم، ادیان، چاپ اول.

۴۴. Rbin, Uri, (۲۰۰۸), Shi'ism.

۴۵. Kohlberg, Etan, (۲۰۰۳), Shi'ism.

ص: ۱۵۶

چکیده عربی مقالات

الحجیه المتلاحمه لمصادر المعرفه فی فهم و بیان التعالیم العقیدیه

محمدتقی السبحانی(۱)

السیدمحمد مهدی افضلی(۲)

الکلام حول الارتباط و النسبه بین مصادر المعرفه فی منظومه المعرفه الدینیه یحتل مکانه مرموقه. و توجد فی هذا الاطار نظریات عدیده استمدت من مصادر مختلفه؛ فرأی البعض أن العقل مستقل فی مقامی الاثبات و الثبوت، بینما رآی آخرون أن المحور هو النصوص. هذا المقال یوضح أن کلا النظریتین ناقصه، و أن المعتبر فی المقام هو الحجیه المتشابکه بین العقل و النقل؛ فالعقل یتحرک الی جانب النقل فی مختلف المجالات؛ سواء فی مقام فهم النصوص، أو فی مقام بیان دلالتها و الاستدلال علیها، أو فی مقام الدفاع عنها. کما أن النقل یمد العقل فی مجالات التقریر، التذکر، بیان الحقائق للآخرین، و کمال المنهج. و فی غیر ذلک فإن العقل سینتهی الی تعلیق و تأویل النصوص بشکل غیر منضبط، کما سیحرم النقل من قاعده العقل. و بما أن العقل یصدق و یؤمن بمساعده النقل، و یهضم هذه الإعانه فی هیکلیته، فإن الاسلوب النهائی سیکون مقبولاً لدی العقل أیضاً.

الألفاظ المحوریه: العقل، النقل، الفطره، مصادر المعرفه، الحجیه المتلاحمه، تنمیه طاقات العقل.

۱- . باحث اقدم فی مرکز ابحاث القرآن والحدیث و دکتوراه فی مرکز ابحاث العلوم والثقافه الاسلامیه.

۲- . عضو لجنه التدریس فی مؤسسه الدراسات العلیا للاشراق (هرات – افغانستان).

ص: ۱۵۷

مسأله نفی الصفات فی روایات أهل البیت:

عبدالهادی الاعتصامی (۱)

البحث و النقاش حول اتصاف الذات الالهیه بالاسماء و الصات أو عدم اتصافها بها من أوائل المسائل العقائدیه المطروحه، و هی دوماً مثار جدل و اختلاف آراء المفکرین الاسلامیین. المقال الحاضر یحاول تحلیل الروایات التی ذکرت ذلک بشکل مباشر أو غیر مباشر، و بمقارنه و مقایسه هاتین المجموعتین من الروایات انتهینا الی أن نسبه أی صفه الی الذات الالهیه المقدسه یستلزم التحدید و التشبیه، و أن ذاته تبارک تعالی لا ـ تتصف بشیء من الصفات، و أنه منزه عن کل صفه و مفهوم یشیر الی ذاته جل شأنه. و علیه فإن جمیع الأسماء و الصفات التی تطلق علیه سبحانه هی أوصاف افعاله، أو أنها أوصاف سلبیه.

الألفاظ المحوریه: الصفات الذاتیه، الصفات الفعلیه، معرفه وجود الصفات، معرفه معنی الصفات.

۱- باحث فی مرکز ابحاث القرآن و الحدیث (قسم الابحاث الکلامیه لاهل البیت(ع)) و طالب دکتوراه فرع التعرف علی الشیعه فی جامعه الادیان و المذاهب فی قم.

ص: ۱۵۸

مفهوم البداء فی عقائد الإمامیه منذ الغیبه و حتی أفول مدرسه بغداد

السیدجمال الدین الموسوی (۱)

مفهوم «البداء» التوحیدی علی الرغم من أنه کان موجوداً بین المسلمین الأوائل، إلا أنه و لاسباب معینه لم یستمر الا بین الشیعه منهم. و لم یکن بین متکلمی الشیعه خلاف فی بیانه فی عصر حضور الأئمه:، و أما بعد ذلک و عندما حصل رکود فی علم الکلام عند الشیعه، قام بعض المعتزله المستبصرین و بعض المتکلمین الامامیه ذوو النزعه العقلیه بإبداء تفسیر جدید لهذا المفهوم، و جعلوه فی عرض النسخ. و کان أتباع هذا المفهوم الجدید قلیلون بادئ الأمر، إلا أنه بالتدریج أخذ محله بین متکلمی الامامیه، حتی صار المفهوم الرائج فی أواسط القرن الخامس. و استمر بیان هذا المفهوم علی ید الشیخ المفید، ثم استمر تلامیذه علی هذا النهج.

الألفاظ المحوریه: البداء، متکلمو بغداد، النسخ، متکلمو الکوفه.

۱- . باحث فی مرکز ابحاث القرآن و الحدیث (قسم الابحاث الکلامیه لاهل البیت(ع)).

ص: ۱۵۹

دراسه اتجاه متكلمی الامامیه فی بغداد الی المعتزله المستبصرین

(بالتأكید علی السید المرتضی، ابن الراوندی، و أبی عیسی الوراق)

عباس المیرزائی(۱)

المعتزله المستبصرون هم من التیارات المؤثره فكریاً علی الإمامیه فی القرنین الثالث و الرابع الهجریین، و بمقارنه تراثهم بتراث متكلمی الامامیه فی بغداد من شأنه أن یعیننا علی التعرف علی دورهم و منزلتهم فی تأریخ الفكر الشیعی. المقال الحاضر یحاول من خلال مراجعه النصوص الواصله الینا فی تراث النوبختیین و الشیخ المفید و السید المرتضی أن یبین نوع مواجهتهم لأبی عیسی الوراق و ابن الراوندی من الناحیتین الشخصیه و العلمیه و تحلیلها، مضافاً لبیان ما یراه متكلمو بغداد فی شأن المعتزله المستبصرین، و من ثم بیان منزلتهم. كما یحاول و من خلال نظره أوسع أن یبین التطور التاریخی لكلام الامامیه منذ القرن الثالث و حتی القرن الخامس و أن یرمم مقطعاً من تأریخ كلام الامامیه. و الذی انتی الیه هذا البحث هو أنه لا یمكن ملاحظه مواقف مشتركه لابی عیسی الوراق و ابن الراوندی من خلال التراث الواصل الینا من متكلمی الامامیه فی بغداد، علی الرغم من وجود علائم لاتحاد اتجاههما الفكری فی بحث الامامه.

الألفاظ المحوریه: تاریخ كلام الامامیه، المعتزله المستبصرون، ابو عیسی الوراق، ابن الراوندی، النوبختیه، الشیخ المفید، السید المرتضی.

۱- باحث فی مركز ابحاث القرآن و الحدیث (قسم الابحاث الكلامیه لاهل البیت(ع))

ص: ۱۶۰

مقارنه النتاج الفكرى الكلامى للنوبختيين و الشيخ المفيد

فى التراث الكلامى للاماميه و المعتزله

السيدعلى حسينى زاده (۱)

إن مقـارنه النتـاج الفكرى للنوبختيين و الشـيخ المفيـد فى التراث الكلاـمى للامـاميه و المعتزله من شأنه أن يوضـح دور كل منهما فى تطور هـذه الأفكار، مضافاً لبيانه لنقاط اختلافهما. و أوضح هذا البحث أنه لا يمكن عد تناغم أفكار النوبختيين مع أفكار المعتزله أكثر من تناغم أفكار الشـيخ المفيد مع أفكار المعتزله، بل إن كلًا منهما أوضح آراءه فى المواضـيع المختلفه من علم الكلام، و هى تتناسق مع آراء متكلمى الكوفه تـاره، و مع آراء المعـتزله أخرى. وعلى هـذا فكمـا وافق النوبختيون رأى المعتزله فى بعض الفروع كالوعـد و الوعيـد، كـذلك اختار الشـيخ المفيـد الرأى الموافق أو المقارب للمعتزله فى أبحاث أخرى نظير: المعرفه، الاسـتطاعه. كما انتهى هـذا البحث الى أنه على الرغم من تنـاغم رأى الشـيخ المفيـد و النوبخـتيين مع المعتزله أحيانـاً، الاـ أن جـذور هـذا التواؤم ترجع الى الآـراء المنقوله عن متكلمى الاماميه فى مدرسه الكوفه، و عليه فهذا التؤم و التلاؤم لا يعنى بالضـروره أنه متأثر بالمعتزله و منفصل عن خلفيته فى كلام الإماميه.

الألفاظ المحوريه

النوبختيون، أبو سهل، الحسن بن موسى، الشيخ المفيد، المعتزله، الاماميه.

۱- . باحث فى مركز ابحاث القرآن و الحديث (قسم الابحاث الكلاميه لاهل البيت(ع)).

ص: ۱۶۱

مراحل بیان اصل الإمامه فی عصر الحضور

السید محمدکاظم الطباطبائی(۱)

السید مصطفی المطهری(۲)

عـدم التعرف أو عـدم الـدقه فی لتطور بیان المعارف الوحیانیه المقـدسه قـد یؤدی الی بروز شـبهه تبدل المعارف الشیعیه، و لهذا فإن المعرفه الدقیقه لتطور بیان معارف أهل البیت(ع) بحاجه الی الالتفات جمیع العوامل و العناصـر التاریخیه المؤثره فی عصر النبی(ص)و الأئمه(ع) و التی تکاملت فیها المعارف بصوره تـدریجیه، و ذلک بلحاظ الخصوصـیتین التالیتین، الأولی: المراحل الإجمالیه التفصـیلیه له، و الثـانیه: رسم أربع مراحـل نسبیه لمقطع حضور أهـل البیت(ع). المقـال الحاضـر و من خلال محوریه مفهوم «الامامه» یحاول بیان کیفیه و مراحل بیان هذا الأصل، و ذلک بملاحظه و بیان العناصر التاریخیه لعصر الحضور، مضافاً لبیان أن هذه المضمون الوحیانی لم یطرأ علیه التبدل و التغیر.

الألفاظ المحوریه

الإمامه، شبهه التغیر، مراحل التطور اجمالاً ثم تفصیلاً، العناصر التاریخیه.

۱- . باحث اقدم فی مرکز ابحاث القرآن والحدیث و دکتوراه فی جامعه القرآن و الحدیث.

۲- . باحث فی مرکز ابحاث القرآن و الحدیث (قسم الابحاث الکلامیه لاهل البیت(ع)).

ص: ۱۶۲

آری روبین و نظریه الإمامه الموروثه عند الشیعه فی بودقه التقییم(۱)

السیدرسول الهاشمی (۲)

علی راد(۳)

نسب اری روبین فی بحث له أجراه بأسلوب تـاریخی وصـفی الی الشـیعه قولهم بالإمـامه الموروثه، و اسـتند لتوثیق مـا ذکره من هـذه النظریه الی أحادیث الاخوه، و فقدان النبی۶ للولد الذکر، و قرابته مع الإمام علی۷. و الذی یمکننا المؤاخذه به علی ما ذکره روبین هو أنـه درس أهم أصـل عقیـدی للشـیعه من دون دراسه الآیـات المتعلقه بـالوراثه، و من دون تحلیـل شامـل للروایـات المتعلقه به، و إنما اکتفی بمجرد الجـانب التـاریخی و بعض الروایـات المتعلقه بـالخلقه النوریه و هی من روایات فضائل أهل البیت: مضافاً الی أن الـذی یبدو فی النظر هو أنه ورد البحث بخلفیات ذهنیه مذهبیه مسـبقه و لاحظها بنظره عرفیه، مما أدی الی نسبه ما ذکره للشیعه. ففی دراستنا و نقدنا لهذه النظریه و بالاسـتناد لبعض الآیات المتعلقه و الروایات الوارده فی مصادر الحدیث المعتبره، و ضمن ردنا للنسبه المذکوره أوضحنا النظریه الصائبه فی أدله الشیعه فیما یتعلق بالإمامه.

الألفاظ المحوریه: اری روبین، الامامه، الوراثه، نقد المستشرقین، احادیث الوراثه.

۱- . جـاءت هـذه النظریـه ضـمن مجموعه ذات أربع مجلـدات تحت عنـوان Shi'ism، و الـتی تشـتمل علی المقالاـت المعروفه للمستشرقین خلال عام ۲۰۰۸ م فی المواضیع الفقهیه و الکلامیه و الحدیثیه و التفسیریه. النظریه المذکوره هی التاسعه بعد الثلاثین من هـذه المجموعه، و هی تحت عنوان: «الأنبیاء و أجدادهم فی أحادیث الشـیعه الأوائل، Prophets and progenitors in the early Shi'ah) (Tradition»

۲- . باحث فی مرکز ابحاث القرآن و الحدیث (قسم الابحاث الکلامیه لاهل البیت(ع)) و طالب دکتوراه فی جامعه القرآن والحدیث.

۳- . دکتور فی جامعه طهران فرع قم.

ص: ۱۶۳

چکیده انگلیسی مقالات

p:۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۱, No.۳, Winter ۲۰۱۴

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed MohammadAli Razavi

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

p:۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته ها، دیدگاه ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه۲ ، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ – ۳۷۱۶۵

....

نام خانوادگی: .... نام: ....

تحصیلات: .... شغل: .... سن: ....

استان: .... شهرستان: .... شهر: ....

نشانی: ....

پلاک: .... کدپستی: ....

تلفن: .... کد شهر: .... تلفن همراه: ....

لطفاً تعداد .... نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره .... دوره .... تا شماره .... دوره .... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱.یک ساله (۴ شماره در سال) ۲۳۰/۰۰۰ ریال

۲.تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱.تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲.جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله www.Tkalam.ir می توانید اقدام نمایید.

p:۳

Abstracts

The Intertwined Authority of Knowledge Resources

in the Understanding and Explanation of Belief Teachings

Muhammad Taghi Subhani

Seyed MuhammadMahdi Afzali

To speak about the relationship of knowledge resources in the system of religious knowledge is of special importance. The available views in this respect, exploited various approaches; some have seen the reason independent in both states of establishment and discovering, and some others have regarded narration as self-sufficient. Both views, in this essay, have been seen as incomplete, and it defended the intertwined authority of reason and narration. In understanding the propositions, in explaining and reasoning them and defending them, reason accompanies the narration. Narration also assists the reason in the communicating, elaborating, noticing and teaching the facts to others, and also aids it in completion of method. Otherwise, in one hand, reason will result in the irregular interpretation, suspension and reduction of religious teachings, and narration, on the other, also will lose its inter-subjective place. Since the reason affirms the aids of .narration and digests them in its structure, the final accepted methodology is rational

Keywords: Reason, Narration, Human-creation, Knowledge Resources, Intertwined Authority, Development of the Reason Capacity

p:۴

The Issue of Negation of the Divine Attributes

in the Ahl ul-Bayt Narrations

Abdulhadi Eatesami

Discussion about the describability or indescribability of the Divine Nature to the names and attributes is one of the first questions that there have been always various viewpoints about it from the different Islamic thinkers. The current writing explains and analyses the narrations that directly (obviously) and/or indirectly relates to the issue of the attributes negation. The comparison of the two groups of the narrations leads to the result that the attribution of any attribute to the Divine Nature entails limitation and anthropomorphism. So God has no attribute in the Nature level, and is unadorned and bare of any meaning or concept showing the Nature. Therefore, all the names and .attributes that are positively used to God, are negative or act attributes

Keywords: Nature Attributes, Act Attributes, Attributes Ontology, Attributes Semantics

p:۵

The Teaching of Bada' in the Imami Thought

From the Beginning of the Disappearance Age to

the End of the Baghdad School

Seyed Jamaloddin Mousavi

Although the pure and monotheistic thinking of Bada' existed in the early Muslim community, it continued, based on some reasons, in the Shi'i community. There was not any disagreement between the Shi'a theologians in the explanation of Bada' to the end of the Imams' (p.b.u.t.) era. After this period, and in the stagnation and inactivity period of Shi'i Kalam, a group of the Mu'tazilites converted to Shi'ism as well as some rationalist Shi'i theologians offered a new explanation of the Bada', and regarded it as equal to Naskh (abrogation of legislations). This new thinking that, at first, a few thinkers advocated it, gradually found an important place between Shi'a scholars so that towards the middle of the fifth Islamic century /۱۲th century CE it got all pervasive. The Explanation of this new thinking continued by Sheikh al-Mufid, and his disciples also continued this .course of thinking

Keywords: Bada', Baghdadi Theologians, Abrogation, Kufi Theologians

p:۶

Examining the Imami Theologians' Approach

in Baghdad to the Mu'tazilites converted to Shi'ism

(with an emphasis on Seyed Murtaza, Ibn Rawandi and Abu Eisa Warraq)

Abbas Mirzaei

The Mu'tazilites converted to Shi'ism are a culture-making group in the course of Imami thought in the third/tenth and fourth/eleventh centuries that their comparison to the theologian heritage of Imami theologians in Baghdad can aids to recognition of their place and role in the history of Shi'a thought. The current writing, by examining the available reports in the works of the Nawbakhtis, Sheikh Mufid and Seyed Murtaza, tries to analyses the kind of their encounter to Abu Eisa Warraq and Ibn Rawandi from the two aspects of personality and scholarship. It also tries to map out their place through explaining the judgments of Baghdadi theologians about the Mu'tazilites converted to Shi'ism. Furthermore, in a more enormous view, it tries to show the trend of Imami Kalam from the third/tenth century to fifth/twelfth century and reconstruct a scene of the history of Shi'a Kalam. The result is that one cannot see a homogeneous position about Abu Eisa Warraq and Ibn Rawandi in the remained heritage of Imami theologians in Baghdad; .although there can be seen some signs of kinship in the issue of Imamah

Keywords: history of Imami Kalam, the Mu'tazilites converted to Shi'ism, Abu Eisa Warraq, Ibn Rawandi, Nawbkhtis, Sheikh Mufid and Seyed Murtaza

p:۷

Comparison of the Theological Thoughts

of Nawbakhtis and Sheikh Mufid in the Field

of Theological Heritage of Imamiyyah and Mu'tazilah

Seyed Ali Hosainizadeh

Comparison of the theological thoughts of Nawbakhtis and Sheikh Mufid in the field of theological heritage of Imamiyyah and Mu'tazilah, in addition to explaining the disagreement points between the opinions of Nawbakhtis and Sheikh Mufid, will show the role of each of them in this theoretical development. This study shows that one cannot see the empathy and nearness of Nawbakhtis to Mu'tazilah more than the nearness of the thoughts of Sheikh Mufid to Mu'tazilah; but in proportion to their theological bases and presuppositions in different theological areas, each of them offered views that is identical sometimes to Mu'tazilah and sometimes to the Kufi Imami theologians. Thus, just as Nawbakhtis are in agreement with Mu'tazilah in theories like some secondary parts of Wa'd (promise) and Wa'id (threat), Sheikh Mufid also have chosen opinions near to the thoughts of Mu'tazilah in discussions such as Knowledge and power of man. According to this study, although one can see some agreements between Nawbakhtis and Sheikh Mufid with Mu'tazilis, the roots of these thoughts are founded in the views quoted from the Imami theologians in the Kufah School. So, this agreement to Mu'tazilah is not necessarily to mean the impressionability and borrowing the thoughts from the .Mu'tazilah and moving away from the Imami theological background

Keywords: Nawbakhtis, Abu Sahl, Hasan ibn Musa, Sheikh Mufid, Mu'tazilah, Imamiyyah

p:۸

The Stages of Explaining the Principle of Imam

in the Period of the Imams' Presence

Seyed MuhammadKazem Tabatabaei

Seyed Mustafa Mutahhari

Sometimes the ignorance and/or non-awareness in the trend of explaining the revealed teachings brought about the emergence of the misgiving that the Shi'i teachings have changed or transformed. Thus an exact cognition of the course of the Ahl ul-Bayt (p.b.u.t.) teachings explanation needs paying attention to all effective historical elements and conditions in the age of the Prophet and Imams in that the gradual development of the teachings with two quality of (first) concise-detailed process and (second) drawing four relative periods in the age of Ahl ul-Bayt's (p.b.u.t.) presence, will get clear. The present writing, by focusing on the teaching of Imamah, tries to explain the state of the process of explaining this principle with regard to the historical circumstances in the Presence Age, .and also shows the revealed content in its course has not changed nor transformed

Keywords: Imamah, the misgiving of transformation, the concise-to-detailed process, historical elements

p:۸

:Uri Rubin and the Theory of the Shi'a Hereditary Imamah

A Critical View

Seyed Rasul Hashemi

Ali Rad

With a historical-descriptive method in his study, Uri Rubin attributed a hereditary Imamah to Shi'ism. For documenting the theory of hereditary Imamah, he resorts to the hadiths (narrations) of brotherhood between the Prophet and Imam 'Ali (p.b.u.t.), not having a son by the Prophet (p.b.u.h.), and the family tie between Imam 'Ali and the Prophet (p.b.u.t.). What can be remarked as a criticism to Rubin's claim is that, without examining the Qur'anic verses related to inheritance and a comprehensive analysis of the narrations about it, he attributed the belief in hereditary Imamah to the Shi'a just on the basis of a historical event and some narrations related to the light creation that is related to the superiorities of the Ahl ul-Bayt (p.b.u.t.). Furthermore, it seems that religious presupposition and the secular sight to the issue of Imamah caused him to attribute such a belief to Shi'ism. In the criticism of this theory, by resorting to some related Qur'nic verses and narrations written in authentic books, in addition to rejecting the above mentioned attribution, the correct view in the Shi'i arguments for the Imamah of the .Imams is stated

Keywords: Uri Rubin, Imamah, inheritance, criticism of the Orientlists, the hadiths (narrations) of inheritance

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹